Прот. Александр ШМЕМАН

ИСТОРИЧЕСКИЙ ПУТЬ ПРАВОСЛАВИЯ





ИЗДАТЕЛЬСТВО ИМЕНИ ЧЕХОВА

Нью-Йорк 1954

Прот. А. ШМЕМАН

ИСТОРИЧЕСКИЙ ПУТЬ ПРАВОСЛАВИЯ

Прот. А. ШМЕМАН

ИСТОРИЧЕСКИЙ ПУТЬ ПРАВОСЛАВИЯ

Москва 1993

ISBN 5-87468-014-4

Предисловие

Эта книга — не история Православной Церкви, еще менее — научное исследование. Писать общую историю на четырехстах страницах значило бы свести ее к одному перечню имен и дат. Читатель найдет здесь как бы комментарий к такой истории с ссылками на главные события, попытку в прошлом различить главное от второстепенного, отметить — хотя бы в основном — вехи длинного исторического пути Православной Церкви. Я не скрываю своей оценки событий, но не считаю ее, конечно, ни сколько-нибудь окончательной, ни исчерпывающей. Мне думается, что раздумье над прошлым, оценка его по совести, безбоязненное приятие исторической правды сейчас особенно необходимы всем тем, для кого Церковь стоит в центре всех стремлений, всех надежд. Свою собственную оценку я понимаю, скорее как вопрос, чем как ответ или «суд».

В основе этого «обобщения» лежит курс по истории Восточной Церкви, который я читал с 1945 по 1951 г.г. в Православном Богословском Институте в Париже, а последние два года в Св. Владимирской Духовной Академии в Нью-Йорке. Кончая эту книгу, я хочу поблагодарить тех, кто в эти годы были для меня вдохновляющим примером служения Христианской Истине. Прежде всего, моего учителя проф. А. В. Карташова, под руководством которого я начинал изучение церковной истории; моих учителей и коллег в Парижском Богословском Институте; декана Св. Владимирской Академии прот. Г. В. Флоровского: читатель сам уви-

дит сколь многим я обязан ему. Особенно же хочу назвать имя проф. С. С. Верховского: дружбе и общению с ним я обязан больше, чем могу выразить.

Прот. А. Шмеман

Нью-Йорк, Март 1953 г.

Глава первая

НАЧАЛО ЦЕРКВИ

О первых годах, о начальных событиях в истории Церкви рассказано в книге Деяний Апостольских, написанной евангелистом Лукой, как продолжение его же евангелия. В ней описана первая христианская община в Иерусалиме, преследование ее иудейскими властями, проповедь апостолов, особенно — Павла и, наконец, распространение христианства от Иерусалима до Рима. Историческую ценность этого рассказа часто оспаривали и, действительно, с первого взгляда он может показаться далеким от современного понимания задач и методов истории; в нем много умолчаний, пробелов, он иногда представляется скорее истолкованием или схемой, чем простым описанием событий. Но, читая его, нужно помнить, что, подобно евангелиям, содержание которых не исчерпывается жизнеописанием Христа, книга Деяний, по самому своему замыслу также не есть только историческая хроника. Она была написана в годы, когда Церковь, вышедшая из первой стадии своего развития, утвердившаяся во многих больших центрах Римской Империи, уже вполне осознала свое назначение и начинала закреплять и «формулировать» свой первоначальный опыт в письменности, составившей позднее книгу Нового Завета. Из всех новозаветных авторов Лука более других может быть назван историком в нашем понимании этого слова, и все же не на одной истории, не на истории, как

таковой, сосредоточено его внимание. Его тема, это — Церковь, как завершение Нового Завета, как исполнение в мире, то есть в человеческом обществе, в истории — дела, совершенного Христом. Не просто история Церкви, а, прежде всего, она сама, ее живой образ, ее сущность, какими раскрылись они в самые первые годы ее существования — вот содержание этого основоположного для церковной истории памятника. Это — первое учение о Церкви, показанное в фактах ее жизни, а потому и из фактов выбраны лишь те, которые служат этой цели, которые существенны для понимания этого учения. Так именно и воспринимали эту книгу все последующие поколения христиан, видевшие в иерусалимской общине, в апостольской проповеди, в жизни и учении Павла образец и мерило церковной жизни на все времена, вдохновляющее начало — источник и основу всей ее дальнейшей истории.

Рассказ Деяний начинается с событий, которые для историка стоят еще только на грани церковной истории: с Вознесения и Пятидесятницы. Но в перспективе Луки в них и заключено начало Церкви, то есть дан тот смысл ее существования, который будет раскрываться в следующих главах.

Маленькая группа учеников, могущая вся поместиться в одной комнате: рыбаки — «простые и неграмотные» по описанию Луки, женщины, несколько родственников и друзей Учителя, вот все «мало стадо», оставшееся после Иисуса Назарея. Что же сделает их бесстрашными проповедниками, доведет до «концов вселенной», покорит их вере величайшую из всех существовавших когда-либо цивилизаций, переродит мир так, что уже никакая сила не изгонит из него образ Того, о Ком они возвестят ему? На первых же страницах своей книги Лука отвечает: сошествие Святого Духа, таинственное перерождение, после которого все то, что сделал, чему учил Иисус, станет их силой и Он Сам будет действовать в Своих последователях и в них

пребывать в мире. «Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и по всей Иудее и Самарии и даже до края земли» (Деян. 1, 8).

О чем же это свидетельство? Здесь, прежде чем начать саму историю Церкви, нельзя не напомнить, конечно, в самых общих чертах, — то евангелие — то есть благую весть, которая и составит содержание церковной жизни и христианской проповеди перед лицом мира. В дни своего земного служения Иисус возвещал людям Царство Божие. И смысл Его проповеди и Его дел был тот, что Его пришествие и есть начало Царства, что Сын Божий пришел открыть и дать его людям. Оторванные от Бога грехом, подчинившиеся злу и смерти, потерявшие подлинную жизнь, люди снова могут — через веру во Христа — узнать единого истинного Бога и Его любовь к миру, в соединении с Ним получить новую — праведную, истинную и вечную жизнь, для которой они созданы. Он учил, что мир не принимает этого Царства Божьего потому, что он «во зле лежит», и тьму возлюбил больше света. И потому Сын Божий принес людям не только истинное учение, не только знание о Царстве, но и спасение. Зло и грех, властвовавшие над людьми, Он победил Собой. Всей Своей жизнью Он явил образ совершенного человека, то есть человека, до конца послушного Богу. И только в этом послушании и этой любви была Его власть и сила, которыми Он прощал грехи, исцелял болезни, воскрешая мертвых. В Себе Самом Он явил Царство Божие, как совершенное соединение с Богом, как силу любви и жертвы Богу и людям. Преданный на позорную смерть, оставленный всеми, Он осуществил образ полной самоотдачи, совершенной любви, последнего смирения. Но в этой самоотдаче и была Его победа над злом и грехом: любовь восторжествовала над ненавистью, истина над ложью и, наконец, Жизнь над Смертью: Бог воскресил Его из мертвых. Все зло

мира, вся сила распада, царствующие в нем, оказались бессильными перед этой Праведностью и в одном Человеке были побеждены. В одном Человеке в царство греха и смерти вошло Царство Бога — царство любви, добра и вечной жизни. Но эту победу Он одержал не для себя, а для других, для всех — чтобы всех спасти и ввести в это, осуществленное Им, Царство. И потому с самого начала Он избрал двенадцать свидетелей, чтобы Они были с Ним, слышали Его учение, видели Его дела, Его смерть, воскресение и прославление. И в ночь, когда путем крестной смерти Он входил в Свою славу, Он им заповедал Царство: Он обещал по своем прославлении Свою силу дать им, чтобы то, что сделал Он один, стало достоянием всех, чтобы они могли не только поведать о Нем людям, но и приводить их к Нему, соединять с Ним и делать участниками Его Царства.

Таково было обещание и оно было исполнено в день Пятидесятницы. В этот день маленькая группа учеников получила силу свидетельства; свидетельства не только о жизни и чудесах Учителя, но о том, что Он есть Спаситель, Царь и Господь мира. Для них — это свидетельство или доказательство есть Церковь, в которой Он продолжает жить, в которой, руками учеников, осуществляет свою власть и силу, в которой Его жизнь становится новой жизнью, всех верующих в Него. Сошествие Святого Духа означает все это, из «малого стада» оно делает Церковь.

Это совершилось в Иерусалиме. Между тем из Евангелия мы знаем, что апостолы были Галилеяне, то есть жители северной части Палестины, и что именно там они в первый раз увидели Воскресшего Господа. Но Лука особенно подчеркивает слова Спасителя: «Вы не отлучайтесь из Иерусалима, но ждите обещанного от Отца, о чем вы слышали от Меня». Начало Церкви — таков смысл этих слов — должно быть положено в Иерусалиме и для понимания церковной истории это

важно отметить. Иерусалим был средоточием всех религиозно-национальных чаяний евреев, сердцем всей ветхозаветной истории. Овеянный золотой легендой Соломоновой славы, свидетель государственного взлета Израиля в прошлом, он, в годы плена, унижения и рабства, все яснее осознавался как мистический центр Израиля, как святой Сион, где, в таинственный «день Господень», должен явиться Мессия, чтобы спасти народ Свой и восстановить его царство. И это «мессианское царство» — в видениях пророков — из узко-национальной, политической реставрации преображалось в религиозное обновление мира, в торжество истины и справедливости, а Мессия — в Спасителя людей от греха и смерти. Поэтому, когда в день Пятидесятницы, на недоумение толпы, Петр ответил словами пророка Иоиля: «и будет в последние дни, говорит Бог, излию Духа Моего на всякую плоть», когда в происшедшем он исповедал наступление «дня Господня великого и страшного», которого ждал, в который верил каждый правоверный Иудей, это означало, что для христиан Мессия пришел, что все обещания, все ожидания Ветхого Завета исполнены и «мессианское царство» наступило. Это значило, что слава Господня, обещанная Иерусалиму, спустилась на него, и что в Церкви нашла свое завершение ветхозаветная история спасения.

Таков смысл первых глав Деяний, этого пролога церковной истории. Неверующий может сомневаться в их «историчности». Но и он должен признать, что не было дня, когда христиане не верили бы в это божественное н а ч а л о Церкви и что, сама эта вера есть уже и основоположный факт ее истории, вне которого вряд ли можно понять вся дальнейшее ее развитие.

2.

Маленькая секта внутри иудейства — так поверхностно можно определить положение христиан в Иеру-

салиме в первые годы. Подобных сект и религиозных партий было не мало в еврействе того времени. Это была эпоха религиозно-политического возбуждения, обострения надежд и ожиданий, связанных с национальной судьбой Израиля, с библейскими пророчествами о конечном торжестве избранного народа. Приближались дни последних восстаний против ненавистного римского владычества, последних попыток «восстановить Израиль» и их трагического эпилога — разрушения Иерусалима. «Не в это ли время, Господи, восстановляешь Ты царство Израилю» — вопрос, с которым обращаются ученики к уходящему Учителю, в эти дни волновал многих, горел в сердце евреев. Но для христиан, — не забудем, что сначала почти все они были евреи — сама их вера была ответом на этот вопрос, потому что в центре ее стояло признание Иисуса Христом, то есть Мессией. И вот, в приведении к Мессии своих братьев по крови они видели свою первую, можно сказать, самоочевидную цель, ибо Он пришел «к погибшим овцам дома Израилева». Он был распят начальниками народа, но Израиль еще может покаяться и обратиться к своему Спасителю. «Вам принадлежит обетование и детям вашим» — сказал апостол Петр в своей первой же речи евреям и эти слова будут основоположными для всей ранней проповеди. Для первого христианского поколения, почти целиком еврейского по крови, обращение Израиля, которому по словам ап. Павла принадлежат «усыновление и слава и заветы и законоположения и богослужение и обетования» (Рим. 9.4) представляется естественным завершением евангельской истории, исполнением прямого завета Христа, поручившего ученикам начать проповедь о Нем с Иерусалима и Иудеи. И в первые же дни, по рассказу Деяний, действительно обращались очень многие: «и присоединилось в тот день душ около трех тысяч» (2,41) сказано про Пятидесятницу. Когда, позднее и несмотря на все усилия христиан, наступит вто-

рой и окончательный разрыв с иудейством, как с целым, мы увидим как болезненно переживет его Церковь. Но до этого она живет верой в возможное обращение Израиля. И этой верой объясняется тот, кажущийся теперь странным факт, что первая иерусалимская община не только не отделяет себя от иудейства, но и в своей собственной жизни всецело сохраняет еврейский религиозный уклад. Из Деяний мы видим, что Апостолы соблюдают установленные часы молитвы и все ритуальные предписания о пище, что христиане «каждый день единодушно пребывают в храме» (2, 46), что они исполняют закон Моисеев. О том, кого церковная традиция назовет первым иерусалимским епископом, о Иакове, брате Господнем, церковный историк II века Игисипп рассказывает, на основании местного иерусалимского предания, что «он один имел право входить в святая святых, что он имел обыкновение один приходить в Храм и его часто находили на коленях молящимся о прощении народа» (Евсевий, церк. ист. 2, 23). В христианской памяти Иаков остается, как воплощение иудео-христианства, этой еще неомраченной надежды обратить Израиль ко Христу, как продолжения в христианстве традиционной, ветхозаветной праведности. В рассказе Луки даже первые столкновения с Синедрионом показаны скорее, как эпизоды еще ранее начавшейся богословской борьбы двух партий по вопросу о воскресении мертвых, чем как систематическое преследование христиан иудеями. Напротив, там прямо говорится, что христиане «находились в любви у всего народа» (2, 47). Даже Павел — апостол язычников и борец против крайнего законничества некоторых иудеохристиан, придя в Иерусалим, беспрекословно, по просьбе Иакова и пресвитеров, согласился исполнить обряд ритуального очищения в храме чтобы «узнали все, что и он сам продолжает соблюдать закон» (21, 24). Центр ветхозаветной религии — Иерусалимский храм и для христиан остается

местом молитвы, учения, проповеди. Даже тогда, когда эта первоначальная связь с ним будет прервана и начнет развиваться уже самостоятельное христианское богослужение, оно навсегда сохранит печать своего еврейского происхождения, хотя современный православный, может быть, удивится узнав, что его богослужение в своей первооснове почти целиком определено храмом и синагогой.

Итак, вначале мы не видим ни резкого разрыва, ни конфликта с иудейством, а видим, напротив, христиан, продолжающих считать себя органической частью своего народа, а своим призванием — обращение его ко Христу. Но это совсем не значит, как это казалось прежним либерально-релятивистическим историкам, что только позднее, только войдя в греко-римский мир и под его влиянием христианство стало переживаться как нечто радикально-новое, создало свою «оригинальную» форму жизни и организации, вначале же «новое вино» вполне удовлетворялось «ветхими мехами». На деле этот опыт новизны, опыт радикального переворота, совершившегося в истории мира и в человеческой жизни, составляет самую основную черту ранней христианской общины, как она описана в Деяниях или в посланиях Павла. Нужно только понять, что для иерусалимских христиан сохранение иудейской религиозной традиции, еврейского уклада жизни совсем не есть простой пережиток, от которого они будут освобождаться по мере осмысления своей веры. Напротив, они потому и соблюдают эту традицию, что вся она для них есть как раз свидетельство об истинности их веры. Ведь весь смысл Ветхого Завета был в его направленности к будущему свершению и исполнению обещаний, к грядущему Мессии. Ведь сам Христос всегда Свое дело возвещал, как исполнение Писаний: «Так написано, так подобало... Исследуйте Писания — они свидетельствуют обо Мне». Старые, привычные слова, древние обряды были теперь освещены новым све-

том, и в них христиане находили всё новые подтверждения истинности и полноты Нового Завета. И позднее евангелие от Матфея, написанное в иудео-христианской среде, выразит эту основоположную для христиан веру в Ветхий Завет, как пророчество и учение о Христе.

Но поскольку пророчества сбылись, и Церковь есть завершение Ветхого Завета, она, наряду с хранением ветхозаветного учения, воплощает в своей жизни и то н о в о е, что открылось во Христе и чему ветхозаветная религия могла служить только прообразом. Это новое есть, прежде всего, то общество, которое составляют христиане, и которое, несмотря на все связи с традиционной религией, вполне отлично от нее. Новозаветные писания, составленные уже по-гречески, называют его «экклисиа» — ц е р к о в ь. Этим словом в общественно-политической жизни греко-римского мира обозначалось официальное, правомочное собрание граждан, созванных (этимологически «экклисиа» происходит от глагола созывать, призывать) для решения общественных дел, для суверенного волеизъявления. А в греческом переводе Ветхого Завета, (так наз. переводе Семидесяти, сделанном в Александрии в третьем веке до Р. Х.) этот термин приобретает религиозный смысл — собрания народа Божьего, народа, избранного и призванного для служения себе самим Богом. Таким образом, уже одно применение этого слова в Новом Завете к христианской общине показывает, что с самого начала она осознала себя как Божественное установление, призванное к особому служению. Не просто религиозное братство, не духовное общество, не союз единомышленников, а Экклисиа: собрание перед лицом мира тех, кто призваны составить новый народ Божий, возвестить Его волю, исполнить Его дело. Отсюда и члены этой церкви называют себя «призванными» и «святыми». Ибо святость в своем первоначальном смысле и есть призвание Божие для служения Ему

одному, отделение человека или вещи из сферы «профанной» в «священную», избрание и посвящение. «Род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, чтобы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный свой свет; не́когда не народ, а ныне народ Божий» — вот определение Церкви, которое мы найдем в первом послании Петра (2, 9—10).

И такова новизна, такова святость этого общества, что вступление в него уже в Евангелии определено как новое рождение, и совершается через символическое уподобление смерти и воскресению: это крещение, то есть литургическое погружение нового христианина в воду, совершаемое в память и образ смерти и воскресения Христа. «Что нам делать?» — спрашивают Петра поверившие в его проповедь в день Пятидесятницы. «Петр же сказал им: покайтесь и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов и получите дар Святого Духа» — «Вот вода, что препятствует мне креститься?» — спрашивает Филиппа ефиопский евнух, услышав благовестие об Иисусе. «Если веруешь от всего сердца, можно», — отвечает Филипп. Ранняя Церковь живет опытом крещения: к нему призывает и ведет проповедь Евангелия, с ним связана литургическая жизнь общины, он будет содержанием первой христианской живописи, когда на стенах катакомб, в символах и аллегориях, христиане будут снова и снова свидетельствовать о потрясающей силе перерождения, пережитой ими в крещальной воде. Веру в то, что в крещении человек действительно соумирает со Христом, чтобы получить жизнь, воссиявшую из гроба, выразит ап. Павел в послании к Римлянам: «итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни... Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с

 Ним» (6, 4 — 6, 8)

Крещение вводит в новую жизнь, которая еще «скрыта со Христом в Боге», в Царство Божие, которое в этом мире есть еще только Царство будущего века. Христос уже царствует, но сейчас это Царство постигается только верой, ведомо лишь тому, кто покаялся и внутренне переродился. И только когда Христос вернется в славе, чтобы «судить живых и мертвых», станет оно очевидным для всех. В опыте первохристианства, Церковь есть предвосхищение верой — будущего, грядущего, таинственный рост семени, брошенного в землю и скрытого под ней. «Маранафа!» — «Господь приходит» — в этом торжественном литургическом возгласе выражают христиане и свое ожидание пришествия Христова во славе и свою веру в Его присутствие среди них уже и теперь.

И потому, если в крещении начинается эта новая жизнь, то центральным актом общины, в котором она исповедует свою сущность, как Царства Христа, является «преломление хлеба», заповеданное ей Самим Христом в ночь Его страданий. Это общая трапеза, по образу той, которую совершил Христос со своими учениками; на ней приносится «евхаристия», то есть благодарение Богу за жертву Христа, после чего все присутствующие разделяют между собою вино и хлеб, в них становятся причастниками, или участниками Тела и Крови — то есть жизни Самого Христа. Такова изначальная вера христиан, засвидетельствованная всеми, дошедшими до нас памятниками: «в преломлении хлеба» они соединяются с самим Христом, и потому оно есть и вершина и источник той пасхально-победной радости, которой озарено все первохристианство.

«Преломление хлеба» совершается «по домам», то есть в собрании общины, отличном от пребывания в храме. Особенным же днем евхаристии является «первый день» недели, то есть день, следующий за субботой, в который, по свидетельству Апостолов, воскрес Христос. Этот день христиане называют днем «Господ-

ним» и в нем, быть может, сильнее всего выражается самосознание ранней Церкви, как абсолютно «нового» начала, выводящего христиан за рамки традиционной религии, делающего их по слову Апостола «странниками и пришельцами» в любом отечестве. Для нас воскресный день давно уже отожествился с естественным днем отдыха, с необходимым перерывом в рабочей неделе. Но в течение трех веков — до Константина Великого — священным днем христиан был не день отдыха, а простой рабочий день — не «седьмой», издавна в людском счете ставший «завершительным», а «восьмой» или «первый», как они называли его. И в этом разрыве естественного счета времени, в этом сознательном выходе за пределы седмицы, в которую вписаны, которою определяется человеческая жизнь и история, показызает Церковь, что ее собственная жизнь, протекая в этом мире, уже и «не от мира сего», а предвосхищает тот вечный день, заря которого занялась в утро первой победы над смертью. «Вы умерли, — сказал ап. Павел, — и ваша жизнь скрыта со Христом в Боге; когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с ним в славе» (Кол. 3, 3 — 4). Эти удивительные слова тогда понимались буквально: в знакомый и обыденный мир, в «натуральную» человеческую жизнь вошло и в них растет ослепительное сияние иного мира, жизни вечной...

Так маленькая иудейская секта, которую мир почти не заметил при ее появлении, сама себя ощущает как «соль земли и свет миру», как источник нового света, призванного просветить и спасти людей.

3

Эту общину часто противопоставляли поздней «организованной» Церкви, Церкви иерархии и авторитета, как некое расплавленное, экстатическое братство, живущее вдохновением и экстазом, не имеющее дру-

гого авторитета, кроме «дыхания Духа». Религия Духа и Религия Авторитета — под эту ложную дилемму, созданную идеалистической историософией девятнадцатого века, хотели подогнать и историю ранней Церкви. На деле же в самом понятии «церковь» (это признают теперь и самые либеральные историки) уже заключена была идея организованного общества и нет ничего более чуждого ранне-христианскому сознанию, чем какое бы то ни было противоставление духа — форме или свободы — организации. Напротив, смысл Церкви в новозаветной письменности как раз в том и состоит, что Дух Божий наполняет человеческое общество, делая его носителем Божественной жизни, так что все человеческое становится в нем проводником божественного, и все духовное воплощается в человеческом. Человеческое общество становится духовным организмом. Когда ап. Павел называл Церковь Телом Христовым, он только формулирует изначальный христианский опыт, в котором Церковь переживается как единство многих, соединенных новой — позднее скажут — «благодатной» жизнью: «ибо все мы одним Духом крестились в одно тело» (1 Кор. 12, 13). Но именно эта идея организма и предполагает изначальную иерархичность его устройства, соотносительность в нем членов и служений — «если бы все были один член, то где было бы тело?» И, действительно, в самых первых описаниях Церкви мы видим в ней, прежде всего, определенное возглавление, облеченное властью и авторитетом. Это — Двенадцать, та изначальная группа учеников, которую избрал Сам Господь. «Не вы Меня избрали, но Я вас избрал»: в этом избрании их не людьми, а Спасителем, основа их единственного, ни с чем несравнимого авторитета. Через них осуществляется в Церкви власть Самого Господа. Они свидетели Его земной жизни, чудес, смерти и воскресения, и когда проповедуют о Нем, то возвещают то, что сами слышали, что видели, и что осязали. Их свидетельство в

Пятидесятнице восполнено Духом Святым — даром истинного его истолкования и осуществления в мире. Им дана власть вязать и решить, власть учить — Духом Святым они «наставлены на всякую истину», власть созидать Церковь, быть ее «домостроителями». Поэтому, вступить в Церковь это значит — поверить в их свидетельство, принять их учение: сама община «постоянно пребывает в учении Апостолов» (Деян. 3, 42). И это значение Двенадцати, как фундамента и средоточия Церкви, так бесспорно, так очевидно для первой общины, что еще до Пятидесятницы первым ее делом будет восполнение их числа: замена Иуды, оказавшегося Предателем. Этим двенадцатым должен быть «один из тех, которые находились с нами во всё время, когда пребывал и обращался с нами Господь Иисус, начиная от крещения Иоаннова до того дня, в который он вознесся от нас, и был вместе с нами свидетелем воскресения Его» (1, 21). И снова избрание мыслится, как избрание самим Господом: «и помолились и сказали: Ты, Господи, Сердцеведец всех, покажи из сих твоих одного, которого Ты избрал принять жребий сего служения и апостольства, от которого отпал Иуда»... — «и выпал жребий Матфею и он сопричислен к одиннадцати Апостолам» (Деян. 1, 24 — 26).

Среди Апостолов автор Деяний выделяет Петра, как выразителя их согласия, как первого во апостольском союзе. Он предлагает Церкви восполнить число апостолов, в первой проповеди объясняет недоумевающей толпе смысл Пятидесятницы, отвечает иудейским правителям на их обвинения, произносит суд над Ананией и Сапфирой, нарушившими своим лукавством единство церковной жизни. Место Петра в ранней общине и среди Апостолов станет позднее предметом споров, и в конечном итоге этот спор отделит христианский Запад от восточного Православия. Что касается Деяний, то в них Петр всегда выступает от имени

 Апостолов, выражает их общее согласное свидетель-

ство. В восточной традиции он навсегда и останется «первоверховным» Апостолом, но это его первенство будет пониматься не в смысле особой власти над Апостолами и Церковью, а как дар быть выразителем или глашатаем апостольского единогласия, «устами» Двенадцати и Церкви.

Апостолы возглавляют Церковь и управляют ею. Но их первое, основное служение это — «служение Слова», проповедь о Христе. Поэтому, когда число учеников умножается и возрастают заботы по управлению общиной, Апостолы предлагают избрать для этого особых людей, чтобы двенадцать могли постоянно пребывать «в молитве и служении слова» (Деян. 6, 2 — 4). «И угодно было это предложение всему собранию» и избрали семь человек «их поставили пред Апостолами и сии, помолившись, возложили на них руки». В избрании Семи — церковное предание назовет их диаконами — дан Лукой основной принцип церковной иерархии и ее будущего развития. Если Апостолы избраны самим Христом, то эти новые служители избираются Церковью, но по инициативе Апостолов и с их санкцией: после избрания совершается особое поставление их чрез возложение рук Апостолов. Апостолы же определяют и условия избрания; нужно, чтобы избранные были «изведаны, исполнены Святого Духа и мудрости». Так все служения в Церкви, все ее иерархическое устройство укоренено в апостольстве, как в своем начале, а для Церкви это означает — в Самом Христе, потому что Апостолы — Его свидетели, носители Его Духа. Церковь избирает своих служителей, но Сам Бог — руками Апостолов — поставляет их, то есть дает им особый дар Духа для исполнения своего служения.

Миссия Апостолов не ограничивается одной иерусалимской общиной, потому что в их проповеди и учении — основа всякой общины, фундамент Церкви в каждом месте. Очень скоро христианство выйдет за

пределы Иерусалима и мы увидим Апостолов обходящими регулярно все вновь созданные общины для их утверждения. Это последнее состоит, прежде всего, в низведении Св. Духа — будущем таинстве миропомазания, которым крещенные вводятся в единство церковной жизни. Так, когда христианская проповедь начинает давать плоды в Самарии, Апостолы посылают туда Петра и Иоанна, «которые, пришедши, помолились о них, чтобы они приняли Духа Святого. Ибо Он не сходил еще ни на одного из них, а только были они крещены во имя Господа Иисуса. Тогда возложили руки на них и они приняли Духа Святого» (Деян. 8, 15 — 17).

Но если служение Апостолов связано со всеми церквами, всех их соединяет между собою в единстве веры и Духа, то в лице своей местной, постоянной иерархии, каждая церковь получает полноту апостольских даров и учения. Очень рано в самой иерусалимской общине, образе и основе всех других церквей, наряду с Апостолами, мы видим авторитет и власть Иакова и пресвитеров, служение которых уже всецело связано с этой общиной, призвано ее сохранять и созидать в апостольском учении. Апостолы уйдут, местная иерархия останется в каждом месте чтобы продолжать их дело, хранить их свидетельство, передавать их дары и в согласии со всеми другими общинами осуществлять единство Церкви, как единого «народа Божьего» собранного всюду для возвещения новой жизни. Так с самого начала — в Деяниях Апостольских — нам дан пример и определение того, что позднее будет названо «апостольским преемством».

4

Каков же, спросим теперь, положительный идеал жизни этой общины, в чем проявляется эта новая жизнь, которая, как мы видели, подается в крещении,

осуществляется в евхаристии, миру проповедуется, как путь спасения?

Лучше всего можно описать этот идеал, как идеал единства в любви. Нам трудно понять и почувствовать до конца именно этот аспект первохристианства, потому что в современном сознании — даже церковном — единство понимается обычно либо отвлеченно, «идеологически», либо же как ценность прикладная: единство ради чего-то, единство против кого-то... Для ранней же Церкви единство само и есть последняя, величайшая ценность, высший смысл жизни, открытый людям Христом. Церковь есть восстановление единства, нарушенного, разорванного грехом, то есть себялюбием и отпадением от Бога. В ней крещеные — то есть соединенные со Христом и живущие участием в Его жизни через преломление хлеба — воссоединяются с Богом, а в Боге вновь обретают и единство друг с другом.

Как же проявляется оно? Прежде всего в деятельной любви, в которой каждый сознает себя принадлежащим всем и взамен — всех, как принадлежащих ему. Любовь, которою Бог так возлюбил мир, что отдал за него Сына, живет в Церкви и есть главное и первое ее свидетельство о Христе. «Возлюбленные, — скажет Апостол Иоанн на закате своей жизни, — если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга. Бога никто никогда не видел. Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает и любовь Его совершенна в нас» (1 Иоанна 4, 11 — 12). Любовь требует общей жизни, подлинного единства — не только в вере или учении, но и в общении; если теперь единство христиан между собой, увы, большей частью только «символизируется» в богослужебном общении, то в ранней Церкви Литургия увенчивает действительное единство, постоянное общение в повседневной жизни и вне этого общения немыслима. Ни одно слово не повторяется так часто в ранне-христианской письмен-

ности, как слово «братья», но в это братство христиане вкладывают весь его жизненный, деятельный смысл. Оно выражается в единомыслии: «У множества уверовавших было одно сердце и одна душа». О радости единомыслия — «утешения общей верой» — неизменно напоминает Павел, прося хранить его, прося «снисходить друг другу и прощать взаимно, если кто на кого имеет жалобу: как Христос простил вас, так и вы. Более же всего облекитесь в любовь, которая есть совокупность совершенства, и да владычествует в сердцах ваших мир Божий, к которому вы и призваны в одном теле и будьте дружелюбны»... (Кол. 3, 13 — 15). Оно выражается, далее, в деятельной взаимной поддержке и заботе всех о всех, заботе одинаково материальной и духовной. «Все верующие, — читаем мы в Деяниях, — были вместе и имели всё общее. И продавали имения и всякую собственность и разделяли всем, смотря по нужде каждого... Никто ничего из имения своего не называл своим и не было между ними никого нуждающегося, ибо все, которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам Апостолов, и каждому давалось, в чем кто имел нужду» (2, 44 — 45; 4, 32 — 35). Таким образом в первое время сравнительная малочисленность христиан в Иерусалиме дала возможность радикально осуществить единство жизни в общении имуществ. То, что в наши дни было так неудачно названо «первохристианским коммунизмом» было на деле не результатом какой-либо специфически христианской экономической или социальной теории, а проявлением любви, иными словами, не в общении имуществ как таковом, смысл рассказа Деяний, а в том свидетельстве о новой жизни, всецело преображающей старую, которое проявлялось в этом общении. И уже в посланиях Павла находим мы призыв «каждому уделять по расположению своего сердца», что указывает на сохранение в других общинах частной собственно-

сти. Но максимализм иерусалимской общины — этого братства «нищих», как назвал их Павел, навсегда останется в христианском сознании как неустранимый пример и завет; как идеал полного преображения жизни, действительного обновления всех человеческих отношений любовью. И почти в каждую эпоху, всё в новых и новых условиях, будет возрождаться в сердцах христиан, пусть иногда очень немногих, стремление воплотить этот идеал первохристианства, сделать Церков подлинной основой «новой жизни».

Раннюю Церковь часто изображали равнодушной к миру, постоянно пребывающей в напряженном ожидании конца. Но уже в самом этом идеале любви и новой жизни, воплощенной в церковном обществе, заключено и новое отношение к миру, потому что для христиан эта любовь есть не внутреннее дело Церкви, а сущность ее свидетельства в мире. «Посему узнают все, что вы мои ученики, если будете любовь иметь между собою». И в Новом Завете, если его внимательно читать, открывается целостное учение о мире и о том, как должны относиться к нему и жить в нем христиане. Нагорная Проповедь, заповеди блаженства, образ милующего и помогающего Христа, будут Церковью возвещены миру и останутся идеалом его даже тогда, когда люди отвергнут Церковь. А в посланиях ап. Павла не будут ли всегда искать христиане первичных норм своих отношений к государству, семье, труду, ко всем сторонам человеческой жизни? Нет кажется ни одной, которой не коснулся он в своем пламенном служении братьям. Ожидание конца, молитва о пришествии Христа — всё то, что теперь принято называть «эсхатологизмом», и к нему одному сводить сознание ранней Церкви, на деле, нельзя, без нисилия над исторической правдой, отделить от этого положительного идеала. Грядущее Царство, о котором молятся христиане, неотделимо для них от суда, суд же относится как раз к мере воплощения ими своей веры

в жизни, то есть в мире. «Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 225, 40). Христом Царство Божие вошло в человеческую жизнь, чтобы обновить ее. И если в свете этого Царства «проходит образ мира сего», то неизбежность конца — как раз и делает служение христиан столь ответственным, а всё в мире целью этого служения. Благая Весть в них обращена ко «всей твари» (Мк. 16, 15).

Вот образ Церкви, оставленный нам самыми ранними памятниками ее. Значит ли это, что в ней не было ни недостатков, ни слабостей? Конечно, нет. О многих из них упоминает автор Деяний. В посланиях Павла целые главы будут посвящены обличению и бичеванию грехов христиан. Но начиная историю Церкви, в которой слишком часто эти грехи и слабости будут так болезненно очевидны, необходимо запомнить и ту «икону Церкви», тот первый опыт жизни в ней, в которых будут всегда искать христиане исцеления своих болезней, преодоления своих грехов. К этой истории и переводят нас следующие главы Деяний.

5

Конфликт с иудейскими религиозными властями составляет вторую тему Деяний. Именно он послужит внешним толчком распространению новой веры уже вне иудейства, выведет Церковь на большую дорогу истории.

Конфликт назревает с самого начала. Два раза, по свидетельству Деяний, члены Синедриона приказывали арестовать возглавителей Церкви, но каждый раз после допроса отпускали их. Они сами колебались: христиане не нарушали закона и всё их преступление состояло в проповеди «имени Иисуса» и воскресения мертвых. Но учение о воскресении имело сторонников и среди евреев: течение или школу фари-

сеев. Поэтому в Синедрионе не знали, как поступить с христианами, а один из видных фарисеев, Гамалиил прямо высказывался за воздержание от борьбы: «если это предприятие от человеков, — говорил он, — оно разрушится, а если от Бога, то вы не можете разрушить его»... Автор Деяний всё время проводит ту основоположную для него мысль, что иудеям нечего возразить христианам. Христианская проповедь не только не противоречит Ветхому Завету, но сама основана на Писании, есть свидетельство об «исполнении закона и пророков». И потому, как на основании лже-свидетельства только и можно было осудить Самого Христа, так теперь только лжесвидетельством могут добиться враги Церкви осуждения и Его последователей. В христианском сознании Закон ведет ко Христу, отвержение же Христа есть «беззаконие», отрывающее евреев от их Спасителя.

Эту тему разовьет на суде Синедриона Стефан, один из семи помощников Апостолов, убийство которого послужит сигналом к открытому гонению на Церковь. В длинной речи он раскрывает смысл ветхозаветной истории, как постоянного сопротивления избранного народа тем, кого Бог посылал ему. И этот длинный ряд отвержений и измен приводит к конечному отвержению Мессии — Спасителя: «кого из пророков не гнали отцы ваши? Они убили провозвестивших пришествие Праведника, которого предателями и убийцами сделались ныне вы — вы, которые приняли закон при служении ангелов и не сохранили.» Здесь дана как бы первая христианская формулировка трагического парадокса религиозной судьбы Израиля: Законом он отверг Того, о ком свидетельствует и к Кому ведет Закон и потому Церковь будет всё яснее осознавать себя единственной законной наследницей Ветхого Завета, Новым Израилем Нового Завета.

«В те дни произошло великое гонение на Церковь в Иерусалиме и все, кроме Апостолов, рассеялись по

разным местам Иудеи и Самарии... рассеявшиеся же ходили и благовествовали слово» (8, 1, 4,). До этого времени Церковь пребывала в Иерусалиме. И мы знаем уже, что по самому своему назначению она и должна была сначала явить себя как единое, видимое собрание мессианской общины, собранной вокруг Двенадцати в Святом городе, чтобы свидетельствовать о наступлении обещанного Царства Божия. То была ничем еще не омраченная радость новой жизни, начавшейся в изобилии даров, в любви у всех, в торжестве победы. Но это только начало, эта первая глава не могла не кончиться. Церкви надлежало принять весь зной, всю пыль своего длинного, земного, человеческого пути. И вот, этот путь начинается теперь с гонения, с насильственного рассеяния христиан из Иерусалима. Только страданиями, только напряжением верности совершается расширение человеческого сознания и оно становится способным принять дар, который превышает его меру. Евреи по крови, по психологии, по всей вековой традиции, воспитавшей их, иерусалимские христиане естественно и прежде всего видели в Церкви увенчание своей истории, воспринимали ее как последний и высший дар Бога Своему народу, как духовное завершение иудейства. Их человеческое сознание еще не вмещало всемирного, всечеловеческого назначения Церкви, оставалось ограниченным «плотью и кровью». Поэтому в Деяниях гонение в Иерусалиме показано, как некое п р о в и д е н ц и а л ь н о е указание христианам — оставить Иерусалим, выйти за пределы иудейства и нести проповедь о Христе всему миру. Указание не сразу будет понято и не всеми принято. Вопрос о приеме язычников, то есть по существу как раз вопрос о сверхиудейском, всемирном назначении Церкви, станет первой и острой «болезнью роста» для христианства. Тем важнее запомнить первые примеры этого роста, которые приводит автор Деяний. Это — проповедь Сама-

рянам, давним отщепенцам от правоверного иудейства, обращение римского сотника Корнилия, крещение Филиппом Эфиопского вельможи... Мы видим удивление, иногда даже недоверие иерусалимских христиан — разве не говорил Господь Апостолам: «На путь к язычникам не ходите и в город самарийский не входите» ((Мф. 10,5). Но вот сам Петр утверждает, что и на них сошел Св. Дух «как и на нас вначале», но вот в видении Сам Бог приказывает христианам не считать нечистым того, кого Он очистил... Правда, это еще только исключения: другие проповедники идут дальше — до Финикии, Кипра, Антиохии, можно думать, что тогда же — пришельцами из Иерусалима — была основана Церковь в Риме, но о всех этих миссионерах прямо говорится, что они никому не проповедывали кроме иудеев. И всё же начало обращению «внешних» положено, вопрос поставлен. Еврейская община или вселенская Церковь? Спасение Израиля или спасение мира? Тут в рассказе Деяний встречаем мы того человека, которому суждено будет всю свою жизнь отдать на его разрешение и своим служением Апостола язычников завершить начало Церкви.

6

Ни об одном из Апостолов не дошло до нас так много сведений, как о Павле. Его обращение, путешествия, проповедь, страдания подробно описаны в Деяниях, автор которых был спутником и «возлюбленным врачом» Апостола. Свой же духовный опыт, свое учение и отношение к большим и малым вопросам жизни Церкви Павел сам изложил в посланиях к разным христианским общинам; эти послания войдут позднее в состав книги Нового Завета. И так неповторимо ярок весь образ этого человека, что «павловский вопрос» останется навсегда одним из центральных вопросов всей христианской истории, источником вдох-

новения для всех, «камнем преткновения и соблазна» для многих.

Правоверный еврей, но родившийся в Тарсе Киликийском, то есть в рассеянии, в «эмиграции», он соединяет в себе страстную приверженность к своему народу и к его религии с подлинно вселенским охватом мысли. Его религиозное сознание определено вполне иудейством, этой ветхозаветной неутолимой «жаждой Бога живого», но он свободно дышит уже и воздухом греко-римского мира, он римский гражданин не только «по бумагам», но и по мироощущению и по совести.

Религиозное образование свое получил он в Иерусалиме, «у ног Гамалиила», вождя и идеолога фарисейства. Такое воспитание в духе крайне-консервативного иудейства не могло не сделать его естественным врагом христианства. Уже в этой вражде сказались значительные черты его личности: целостность, максимализм в применении к жизни своего религиозного идеала. Мы встречаем его впервые в рассказе Деяний, одобряющим убийство Стефана. Мы видим его затем, «дышащего угрозами и убийством», терзающего Церковь, входящего в дома, чтобы влачить в темницы мужчин и женщин. Не удовлетворяясь гонениями в Иерусалиме, он испрашивает у Синедриона особых полномочий для преследования христиан в Сирии. И тут, на пути в Дамаск, совершается с ним тот перелом, о котором он всегда будет утверждать, что это было непосредственное избрание и призвание его — «не человеками и не через человека», но Самим Христом. Его осиял свет, он услышал голос Христа и обратился к Нему так полно, так нераздельно, как, кажется, никто ни до ни после него не обращался. Об обращении Павла написаны сотни книг, его пытались «объяснить» научно: психологией, неврологией, чуть ли не падучей, которой будто бы он страдал... Но есть что-то плоское и жалкое в этих попытках. Всякое обращение

— тайна, которой не дано до конца объяснить науке, даже при помощи самых тонких своих инструментов. Для нас важно то, что каждое слово Павла, дошедшее до нас, указывает на такую укорененность всей его личности, всего его сознания в личности Христа, такую действительно личную связь с Ним и убежденность в особом откровении Христа ему, что Церковь, несмотря на непонимание и сопротивление, которые в таком изобилии встретит Павел в своей жизни, не усумнится признать в нем Апостола, равного Двенадцати, включить его в число тех «самовидцев», на чьем свидетельстве и учении она построена.

Крестившись и проведя три года в Дамаске, Павел пошел в Иерусалим, где был принят в общение Петром и Иаковом. В Иерусалимской общине он всегда будет видеть старшую Церковь, средоточие христианства и к помощи «святым в Иерусалиме» он неизменно призывает в своих посланиях. Из Иерусалима, гонимый ненавистью евреев, он уходит в свой родной город Тарс, откуда его призовут в Антиохию. Здесь, во втором, после Иерусалима, центре христианства, где, по словам Деяний, «ученики в первый раз стали называться христианами», Павел и выдвигается на одно из первых мест, как «пророк» — то есть проповедник в христианском собрании.

Проповеди, «служению Слова» Павел посвятил всю свою жизнь, в ней он видит главное, почти исключительное свое призвание, а в плодах ее — печать своего Апостольства, оспаривавшегося некоторыми. Такими плодами была — целая сеть церквей, основанных им в Малой Азии, Греции, а, может быть, и в Западной части Римской Империи. В Деяниях особо отмечается избрание Павла (именуемого в начале Савлом по еврейской форме его имени) и его спутника Варнавы Духом Св. на проповеднические путешествия, рассказу о которых посвящены все остальные главы книги. И вот с самого начала этого проповеднического слу-

2—316

жения перед Павлом и встал во всем его объеме вопрос о месте в Церкви обращенных из язычества, вопрос краеугольный для всей дальнейшей судьбы христианства.

Мы знаем, что еще до проповеди Павла, христианство утвердилось в главных центрах Римской Империи — в Антиохии, в Александрии, в Риме. Но это было всё то же иудео-христианство: его приносили евреи рассеяния, совершавшие традиционное паломничество в Иерусалим для молитвы и жертвы в храме. Таких пришельцев мы уже видели среди слушавших первую проповедь Петра в день Пятидесятницы. Приняв христианство и вернувшись к себе, они основывали общины в еврейских колониях больших городов. Но это не было выходом за пределы иудейства, спор о христианстве оставался внутри-еврейским спором. Так, например, по словам римского историка Светония, в 49 г. император Клавдий выселил всех евреев из Рима из-за беспорядков среди них по вопросу о некоем Христе.

Павел тоже начал свою проповедь в Малой Азии с евреев. В Деяниях не раз повторяется следующая схема: придя в город, Павел входит в местную синагогу, и, основываясь на Писании, читавшимся в ней каждую субботу, начинает проповедь о Христе. Евреи, за немногими исключениями, отвергают его и тогда он обращается к язычникам. Павел никогда не усумнится в том, что евреям «первым надлежало быть проповедану слову Божию» (13,46). Отвержение ими Христа будет его «непрестанным мучением». «Я желал бы, — сказал он, — сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти» (Рим. 9, 2-3). Но столь же несомненно для него теперь и то, что Евангелие обращено ко всему миру — «во спасение до края земли». Отвергнутый евреями, он до конца осознает свое призвание — быть Апостолом язычников и с ними отныне соединяет свою судьбу.

Но теперь это уже не единичные обращения, не исключения, а целые общины из язычников. Относятся ли к ним ритуальные предписания Ветхого Завета, которые, как мы видели, сохраняли всю силу для иерусалимских иудео-христиан? На этот вопрос Павел решительно отвечает: нет! И для него это не вопрос «тактики», то есть лучшего способа обращения язычников; с этим вопросом для Павла связана вся суть христианского благовестия, весь смысл спасения, совершенного Христом. Сначала в послании к Галатам, написанном в разгаре спора, позднее более «академически» — в послании к Римлянам — развивает он свое учение о соотношении закона и благодати и о свободе от закона христиан. Менее всего склонен отрицать Павел значение и ценность закона, иными словами — значение Ветхого Завета. «Закон свят и заповедь свята и праведна и добра». Но в том и значение закона, что он делает необходимым свое собственное преодоление: спасение во Христе, оказывается «детоводителем ко Христу». Ибо закон только устанавливает, что есть зло и грех, но не дает силы спасения от греха. Даже и зная, что добро и что зло, человек бессилен уничтожить зло: «желание добра есть во мне, но чтобы сделать добро, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю»... (Рим. 7, 18-19). Человек поработился греху, он раб — и уже не может сам освободиться от этого рабства. И если бы закон — то есть знание нормы — был бы достаточным для избавления от греха, то не нужно было бы спасения во Христе. Но, дав закон, Бог с одной стороны открыл человеку, что зло «ненормально» — есть грех, нарушение воли Божией о человеке и мире, с другой же, осудил человека, так как, будучи грешным, но не имея сил спастись от греха, человек бесповоротно осужден. Но тогда остается только спасение человека самим Богом и это спасение совершилось во Христе. Сын Божий стал человеком и,

будучи безгрешным, взял на себя всё бремя грехов, всё осуждение закона и Своею смертью искупил нас от этого осуждения. Но тем самым в Нем умер закон и воцарилась благодать: через веру во Христа, через соединение с Ним в крещальном уподоблении Его смерти, человек получил Его жизнь, перестал быть рабом, чтобы стать сыном Божиим. И спасение это даровано не одним иудеям — но всем людям. Ибо язычники, хотя и не зная богооткровенного и совершенного закона Ветхого Завета, имеют в себе закон совести, осуждающий зло и потому находятся под тем же осуждением, что и иудеи. Для Павла превосходство или избранничество иудеев, которого он никогда не отрицает, не в том, что они имеют закон добра и зла, а в том, что им «вверено слово Божие», то есть через них совершается подготовление пришествия Христова. Но приходит Христос, чтобы спасти всех, «ибо как Иудеи, так и Эллины все под грехом» (Рим. 3,9). Законом Моисея или законом совести, но «всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (11,32). «Все вы во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного, нет мужеского пола, ни женского, ибо все вы одно во Христе Иисусе»... (Гал. 3,27-28). Тот кто, поверив в Христа, участвуя в Его смерти, имея Его жизнь, всё еще делает эти различия, всё еще думает оправдание получить от исполнения внешних предписаний закона, нет тому «никакой пользы от Христа, он отпал от благодати». Ибо весь смысл закона только в одной любви, силы же дать эту любовь закон как раз и не имеет в себе. Она дарована, даром дана во Христе и потому Им и в Нем закон становится ненужным. В нем уже «не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью»...

«Древнее прошло, теперь всё новое» (2 Кор. 5,17). О новой жизни, о даре свободы, о причастии к благодати Павел никогда не устает возвещать и это еванге-

лие свободы противополагает всем тем кто всё еще хочет вернуться к рабству законничества.

От язычников он ничего не требовал кроме веры во Христа, то есть сознательного, целостного обращения к Нему и новой жизни «во Христе». Но когда он и его спутник Варнава вернулись в Антиохию и рассказали о своем путешествии, они встретили сопротивление и осуждение той части иудео-христиан, которая продолжала считать соблюдение Моисеева закона обязательным для всех без исключения членов Церкви. Начался длинный и мучительный конфликт, принесший Павлу много страданий и скорби. Ничего не переживал он так болезненно-остро, как непонимание и преследование его «лжебратьями»... А из его посланий видно, что ему всё время приходилось защищать свою проповедь, свое апостольство, свое учение от клеветы и травли врагов, старавшихся оторвать от него им основанные церкви.

В книге Деяний этот конфликт, по обычаю автора, сведен к основной схеме: к вопросу и ответу на вопрос Церкви. Этот ответ был дан Апостолами и Иерусалимской Церковью, на рассмотрение которых решено было перенести антиохийский спор.

«Апостольский собор» в Иерусалиме (Деян. гл. 15) в церковном предании остался как образ всех последующих соборов, как мера соборности Церкви. В нем принимают участие не только Апостолы, но и пресвитеры, то есть иерархия местной общины, а через них и вся Иерусалимская Церковь, причем именно ее возглавитель, Иаков, подводит итоги рассуждениям и предлагает решение. Это решение теперь уже «официально» освобождает христиан не-евреев от бремени закона. Им предписали только «воздерживаться от идоложертвенного и крови и удавленины и блуда» — иными словами — от участия в языческих ритуальных трапезах. В этом духе и было составлено послание к христианам Антиохии, Сирии и Киликии. Прав-

да, повидимому не все и не всюду приняли это постановление. Павлу пришлось еще много пострадать от иудео-христиан. Но решительный шаг был сделан: освобождением обращенных язычников от иудейского закона — от включения их в еврейский народ — Церковь показала, что ею уже вполне осознано ее всемирное призвание и назначение, и что подготовительный, — иудео-христианский, период ее истории кончен.

Павел еще многие годы продолжал свое проповедническое служение. В Деяниях описаны три его больших путешествия, но ими не исчерпывается его апостольская деятельность. После Малой Азии мы видим его в Греции: в Фессалониках, Коринфе, Афинах — затем снова в Ефесе, в Иерусалиме, наконец, в Риме. В каждом месте проповедь завершается созданием Церкви, рукоположением епископов и пресвитеров, строением христианского общества. За проповедником выступает учитель, пастырь, отец. Послания Павла свидетельствуют о его постоянной и живой связи с основанными им общинами. Он мучается настроениями и разделениями среди христиан, дает советы и указания, разрешает недоуменные вопросы, грозит, увещевает, приказывает. Он в полной мере воплощает им самим формулированный идеал пастырства: «Быть всем для всех, чтобы спасти хотя бы некоторых». Менее всего он абстрактный мыслитель. Каждая написанная им строчка показывает, с какой силой ощутил он ответственность за души, за Церковь, за каждого из тех, «для кого он был в муках рождения, чтобы изобразился в них Христос».

А начало Церкви было нелегкое. Многие принимали Евангелие с восторгом, но не все понимали его. Новую жизнь, свободу во Христе, радостное единство в любви, которые возвещал Павел, слишком часто воспринимали еще в привычной языческой перспективе, в духе эмоциональной возбужденности, свойственной языческим культам того времени. Опасности

иудейского законничества отвечала, с другой стороны, опасность языческой «мистериальной» религиозности, слишком легко забывавшей о нравственном содержании дарованной во Христе свободы. И нужны были бесконечное терпение, любовь, неустанная забота Павла, чтобы привить новым христианам евангельское учение во всей его полноте, искоренить «ветхое» в новом, «изобразить Христа» в обратившихся к Нему.

В Церкви прорываются также и человеческие страсти: разделения, зависть, споры о лицах. Всё время возникают новые вопросы, новые трудности. Павел отвечает на всё, входит во все мелочи. Но все его ответы, все слова сводятся в конечном итоге к одному, основоположному, без устали повторяемому утверждению и призыву: «Во Христе». В этих двух словах заключен весь смысл христианства, дано начертание христианской жизни. Вера и крещение соединили нас со Христом и теперь мы живем в Нем, для Него, Его жизнью. Это значит — в таком единстве с Ним, в такой любви к Нему, стремлении служить Ему и Его являть, что вся Церковь, все христиане есть ничто иное, как Сам Христос, продолжающий жить в людях и спасать их. Они — Тело Его, Им Себе созданное Духом Святым. Мы уже «во Христе», а потому и жить должны согласно с этим призванием и освящением. И все в Церкви: ее устройство, собрания, различие служений, даже хозяйственные заботы — все существует только для того, чтобы мы возрастали во Христа, развивали и возвращали ту благодать, которую от Него получили. Так, если в первых главах Деяний Церковь предстала нам, как наступление обещанного царства Божьего, то в посланиях Павла это Царство раскрывается как жизнь Самого Христа, дарованная людям и соединяющая их Духом Святым в нерасторжимое единство с Богом и единство между собою.

Свою жизнь великий Апостол закончил мученически. В Иерусалиме, куда неизменно стремился он по-

сле каждого нового путешествия, он был схвачен евреями и, чтобы спастись от уличной расправы, потребовал суда Императора, на который имел право как римский гражданин. На прибытии его — под арестом — в Рим и на двухлетней проповеди в столице Империи обрывается рассказ Деяний. И это не случайно. Темой книги и был этот путь Церкви от Иерусалима до Рима, от центра Израиля до центра мира. Служение Апостолов завершается свидетельством уже не только слова, но и крови. Так, во всяком случае, утверждает предание Церкви. Что остается после них? Ничтожные группы людей, рассеянных по миру, никому не известных, почти никем в начале не замеченных. И все же первая победа одержана, «до концов вселенной» прозвучала Благая Весть о Христе. Кровь Апостолов переводит нас к следующей главе — к эпохе гонений. Но уже в самом начале этого второго крещения Церкви — крещения кровью — прозвучали слова Апостола: «Мы неизвестны, но нас узнают, нас почитают умершими, но вот — мы живы, нас наказывают, но мы не умираем, нас огорчают, а мы всегда радуемся, мы ничего не имеем, но всем обладаем»...

С таким сознанием вступает Церковь во второй период своей истории.

Глава вторая

ЦЕРКОВЬ ГОНИМАЯ

1

Христос родился, когда «Август единоначальствовал на земле»: так до сих пор поется в нашем рождественском песнопении. Церковь не забыла, что ее начало совпало по времени с решительным моментом мировой истории: с завершением универсальной по духу и по замыслу Римской Империи. Греко-римский мир, то есть римская государственность, соединенная с эллинистической культурой — вот вторая после иудейства историческая «родина» христианства. Пускай расширение нашего исторического кругозора, проникновение нашей памяти в другие древние миры и культуры поколебало легенду об единственности, об универсализме греко-римской античности, пускай мы знаем теперь, что эта «вселенная» — «икумени» — как сама себя определила Римская Империя, была всего лишь одной главой, одним отрывком на длинном пути человечества. Все же и сейчас еще эта легенда не только легенда. И даже если многие отрицают теперь всечеловеческое значение и смысл этой главы, безболезненно выключают себя из греко-римской традиции, то для христиан это вряд ли возможно. В христианском сознании история не может быть механическим сцеплением причин и следствий, а рождение Церкви именно в том мире, в тот момент — безразличной случайностью. «Когда пришла полнота времени, — пи-

шет Ап. Павел, — Бог послал Сына Своего»... Не относятся ли эти слова хотя бы в некоторой мере и к тому миру, которому первому довелось стать «исторической плотью» Церкви? Мы знаем, что он встретил христианство враждой и гонениями. Но все-таки, чтобы эту вражду христианство могло в конце концов преодолеть, он должен был быть способным услышать христианскую проповедь, до какой-то степени — соответствовать ей. Не случайно, конечно, священные слова Евангелия были записаны на греческом языке, и в греческих категориях мысли, в эллинской одежде воплощено было богословие Церкви, человеческий ответ на Божественное Откровение. И если Евангелие нельзя понять до конца вне его еврейских, ветхозаветных истоков, то неотделимо оно и от того мира, в котором Благой Вести было суждено прозвучать впервые.

Мы называем «эллинистическим» — в отличие от эллинского — тот период в истории античности, который начинается после короткой, но такой «судьбоносной» жизни Александра Македонского. Он отмечен, с одной стороны, экспансией эллинской культуры далеко за пределы самой Эллады, с другой же — государственно-политическим объединением всей сферы этой экспансии вокруг Рима. Александр мечтал о мировой Империи, о политической гегемонии Греции. Но двенадцати лет, в которые он успел покорить Сирию, Египет, Малую Азию, чтобы затем ринуться в далекую Индию, нехватило для осуществления этой мечты. Империя распалась почти в год его смерти и на ее развалинах возникли «эллинистические» царства его генералов, соперничество которых в конце концов и открыло двери на восток Риму. И всё же после Александра «ничего похожего на то, что до него», как сказал древний историк. Не победивши политически, эллинизм победил культурно. Греческая культура становится постепенно общей и объединяющей культурой всего средиземноморского бассейна и даже шире — от

Армении до Испании, от Сахары до Дуная и Рейна. Плохо ли, хорошо ли, но на греческом языке стали говорить теперь все те, кто искал причастия к культуре; на нем пишут и ап. Павел, и другой еврей — современник Христа александрийский философ Филон и вавилонский жрец Верос и римский император Марк Аврелий... От языка же неотделим воплощенный в его формах, во всем его строе идеал греческой культуры, греческой жизни и он становится теперь идеалом действительно общечеловеческим. Всякий, прошедший через греческую школу, воспринявший греческую «пайдею», уже эллин, какая бы кровь ни текла в его жилах. А развалины греческой школы, гимназиума, ареопага, археологи раскопали и на границе Аравии и в Англии. В старых и новых центрах эллинизма — в Афинах, в Александрии, в Антиохии — нарождается постепенно некая новая «элита», новый тип человека — перерастающего психологически границы города, родины, очага, более открытого к новым веяниям, встревоженного внезапно раздвинувшимися горизонтами.

Римское завоевание (второй и первый века до Р. Х.) не прерывает этой эллинизации, а, напротив, продолжает и укрепляет ее. Культурно Рим сам «огречивается». И именно в римской мировой монархии эллинистическая эпоха достигает своего апогея. Рим приносит порядок и мир. После столетия войн и опустошений воцаряется, наконец, pax Romana, которой по праву так гордились римляне. Железная стена легионов ограждает империю от варваров, римское право утверждает повсюду справедливость, устойчивость, благополучие. С ними связан и экономический расцвет. А легкость путешествий, — благодаря удивительной сети дорог, план которых еще и сейчас можно видеть на портике Випсания в Риме — способствует не только обмену товаров, но и мыслей и книг. Неудивительно, что источник и символ всех этих благ — сама Roma Augusta — становится постепенно предметом

культа, высшей ценностью этого нового объединенного человечества.

Но за внешним блеском и благополучием нарастает глубокий духовный кризис. Переплавляются вековые устои жизни, оказываются несостоятельными древние верования и традиции. Человек уже не удовлетворяется больше национально-бытовыми богами, ограждавшими замкнутый кругозор города, рода, племени. На смену им приходит скепсис и разочарование, и многие ищут уже новой духовной пищи в восточных «мистериях», которые мутной волной заливают Империю. В центре Рима строятся храмы Изиды, Кибелы, Диониса, в них совершаются таинственные обряды, несущие в себе обещание бессмертия и обновления. От религии хотят теперь уже не только помощи в житейских делах; в ней жаждут получить спасение от страдания, от зла, от страха смерти. Это эпоха предчувствий и ожиданий: «одна Империя, один мировой язык, одна культура, одно общее развитие в сторону монотеизма, и одна общая тоска по Спасителю», — так описал Гарнак обстановку, в которой начинается распространение христианства.

2

Но, конечно, нарочитым путем этого распространения не могло не быть еврейское рассеяние. Начавшаяся еще до Александра Македонского, но усилившаяся в эллинистическую эпоху, еврейская эмиграция из Палестины привела, в конце концов, к тому, что почти в каждом городе Империи возникли еврейские кварталы, связанные через свою синагогу, через свою религиозную организацию с религиозно-национальным центром в Иерусалиме. Павел, входя в новый город, мог быть почти уверен, что найдет в нем еврейское субботнее собрание, в котором сможет проповедывать Христа «от Писаний». По подсчетам историков, в этом

рассеянии жило не меньше четырех миллионов евреев при общей цифре римского населения в пятьдесят миллионов.

Несмотря на бесчисленные религиозные запреты, и в рассеянии продолжавшие отделять еврейство от «нечистых», постоянное соприкосновение с эллинистической культурой не могло не привести к некоторым сдвигам. В отличие от палестинских раввинов, все больше замыкавшихся в бесплодных и мелочных толкованиях Закона, евреи рассеяния ощущали потребность объяснить свою веру внешнему миру, привести его к познанию единого истинного Бога, Творца неба и земли. А этой потребности отвечал со стороны «язычников» все усиливавшийся интерес к Востоку и его религиозным глубинам, уже указанная нами духовная тоска. Примерами такого сближения могут служить греческий перевод Ветхого Завета, завершенный в Египте к сотому году до Р. Х. и сделавший библейское откровение доступным эллинистическому миру, а позднее — философия александрийского еврея Филона, в которой он пытается в понятиях греческой мысли выразить веру своих отцов, сделать ее понятной «внешним». С другой стороны, немало язычников обращается в религию Израиля, становятся евреями уже не по крови, но по той вере, по тому мировоззрению, в центре которых стоит ожидание Мессии и Его Царства.

Вот эта сеть синагог, покрывавшая всю Империю, и оказалась как бы провиденциально уготованным путем христианской проповеди. Через нее весть о Христе, споры и соблазны о Нем буквально в несколько лет обошли всю «икумени». Отсюда же проповедь Евангелия проникла в среду ближе стоявшую к еврейству и открытую его духовному влиянию. Из таких людей, разных по крови, но объединенных потребностью новой веры, жаждой перерождения и спасения и составились первые христианские общины.

Как совершалось это обращение? Мы очень мало знаем об этом, да вряд ли и можно и проповедь и обращение свести к одному определенному типу. Как и сейчас, как и всегда, религиозный кризис, заставляющий принять новую веру, неизменно индивидуален и тысячи причин, тысячи путей ведут к нему. Из посланий Павла мы видим, как он варьировал методы своей аргументации, как к разным группам обращался поразному. Но, конечно, всегда в центре всякой проповеди, к кому бы она ни обращалась, стояла «киригма»: возглашение нового факта, весть о Спасителе, принесшим избавление и мир. Это не были ни массовая проповедь — толпе, ни привлечение народного любопытства какими-нибудь внешними церемониями. Но огонь, зажегшийся в одном, передавался другому, но новый свет, озарявший лица, не мог укрыться от того, кто уже искал его и потому видел. Сильнее же всех слов служило христианству, конечно, то действительное обновление жизни, которое проявлялось в христианской общине, и в конечном итоге одно способное «доказать» живительную силу Евангелия.

Было время, когда первых христиан было принято искать в «социальных низах» Империи, в том международном пролетариате, который наполнял большие города, особенно порты, и где, из-за бедности и социального неравенства, казалось, легче могли прорасти слова о любви, о надежде, о новой жизни. Описание коринфской церкви у Павла как будто подтверждает такое предположение: «Посмотрите, братья, — пишет он коринфянам, — кто вы призванные: не много из вас мудрых по плоти (то есть образованных), не много сильных, не много благородных... Но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых; и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира, и уничиженное и ничего незначущее избрал Бог, чтобы упразднить значущее»... (1 Кор. 1, 2 6). Но все же неверно стилизовать раннюю Церковь

в «пролетарские» тона, видеть в ней одно социальное явление и чуть ли не продукт классовой борьбы. У того же Павла в послании к Римлянам мы встречаем имя «Эраста, городского казнохранителя», в Афинах он обращает члена Ареопага — Дионисия, в Фессалониках «из знатных женщин немало». Послание Иакова укоряет богатых, значит, были и такие в Церкви, а позднее губернатор Вифиний Плиний будет доносить Императору Траяну о множестве христиан «разных сословий».

Но было ли их, действительно, очень много вначале? В конце второго века, обращаясь к гонителям христианства, Тертулиан пишет: «Мы существуем только со вчерашнего дня и, однако, мы наполнили всё ваше: города, острова, крепости, муниципии, лагеря, трибы, курии, дворец, сенат, форум... Если только мы враги ваши, то у вас больше врагов, чем граждан, потому что все ваши граждане сделались христианами». Это, конечно, риторическое преувеличение. Географически христианство, действительно, распространялось довольно быстро. В первом же веке большие церкви существуют в Сирии, Египте, Малой Азии, может быть, в Испании и Галлии. Но это не значит, что христиан было очень много. Во всяком случае, к моменту обращения Императора Константина, то есть к началу четвертого века, они все еще, по подсчетам историков, составляли не больше десяти процентов всего населения Империи. Можно утверждать, что в течение очень долгого времени Церковь сохраняла характер «малого стада», гонимого миром меньшинства.

3

Десятилетия, отделяющие апостольское «начало» Церкви от середины второго века, оставили нам очень мало памятников. Мы почти ничего не знаем о росте Церкви, о первоначальном развитии ее организации,

учения, богослужения. Это дало возможность всевозможным «реформаторам» христианства или же «научной» критике строить об этой эпохе всевозможные гипотезы, по-своему восстанавливать и толковать ее. В ней обязательно хотели усмотреть какую-то «метаморфозу» церкви, разрыв с первоначальной «идеей» христианства, отраженной в Евангелии. Организованная Церковь с иерархией, учением, дисциплиной — какой мы снова видим ее в середине второго века — есть де продукт всех этих кризисов, «применения» к социальным условиям. Расплавленная, расплывчатая вера волей-неволей отлилась будто бы в формы мысли той эпохи, «эллинизировалась», отразила в себе влияние и потребности принявшего ее общества. Но в последнее время все эти теории всё очевиднее вскрывают свою несостоятельность. И со всё большим вниманием вслушиваются ученые в голос предания Церкви, еще так недавно представлявшегося им тенденциозной, почти злонамеренной выдумкой. Евангелие невозможно, оказывается, отделить от Церкви: оно в ней и для нее написано, есть свидетельство о вере Церкви: о ее живом опыте, и вне этого опыта его нельзя понять. Отрывки молитв, знаки и символы на стенах катакомб, несколько посланий одних Церквей к другим — всё это оживает сейчас в новом свете, раскрывается как единое развитие, а не чередование кризисов и разрывов. Не записанное могло таинственно жить и сохраняться в непрерванной памяти Церкви, в самой ее жизни и быть записанным иногда лишь столетиями позже. Так всё очевиднее становится, что Церковь и есть первичная сущность христианства, что не ее нужно «восстанавливать» и «оправдывать» на основании дошедших до нас отрывков, а что только в ней, то есть в признании ее «первичности» сами эти обрывки приобретают смысл и могут быть правильно истолкованы. Начав с разрушительной критики церковного

 предания, наука приходит постепенно к обратному ре-

зультату: утверждает это предание, как самый надежный, самый авторитетный источник наших знаний о прошлом христианства.

Что же мы знаем об этих первых десятилетиях, об этих церквах, рассеянных теперь по всей Римской Империи?

Опять, как и в самый первый день в Иерусалиме, мы прежде всего видим христиан, «собранных в Церковь» — для Крещения и Евхаристии. Этой двуединой мистерией: рождением от воды и Духа и преломлением хлеба определяется вся жизнь Церкви и жизнь каждого из ее членов. Это не один из «аспектов» церковной жизни, не просто богослужение, это источник, содержание и вершина всего в Церкви, само сердце «первохристианства».

«Христианами не рождаются, а становятся», — эти слова Тертуллиана объясняют нам, почему о крещении и евхаристии больше всего говорят редкие памятники той эпохи. Христианами становились. А это значит, что в памяти каждого из них не мог не быть запечатлен тот день, когда после таинственного роста семени, брошенного в душу проповедью, после сомнений, проверок, мучений — он подходил, наконец, к воде Таинства. В ней должна была умереть старая жизнь, чтобы началась новая. В ней давалось сразу всё: прощение грехов, соединение со Христом, уверенность в смерти самой смерти, опыт воскресения и вечной радости, которой никто уже не мог отнять. И все это было не абстракцией, не «идеологией», а действительностью: выйдя из святой воды, новокрещенный не оставался один. Она вводила его в братство, в единство любви, в непрестанное общение. Таков вечный смысл Евхаристии: всегда через Христа с братьями. Один Хлеб, одна Чаша, разделяемые всеми и всех соединяющие в одно. Воспоминание, претворяемое в действительность; ожидание — в Присутствие. И как должны были звучать тогда слова Благодарения, дошедшие до

нас из этой древней юности Церкви, которые произносил предстоятель над принесенными дарами: «Благодарим Тебя, Отче наш, за жизнь и ведение, которые Ты явил нам через Своего Отрока Иисуса. Тебе слава во веки. Как этот хлеб был рассеян по холмам и, будучи собран, стал единым, так да будет собрана Церковь Твоя от концов земли в Твое Царство... Помяни ее, чтобы избавить ее от всякого зла и усовершить ее в любви Твоей, собери ее освященную, от четырех ветров в Свое Царство, которое Ты уготовал ей»...

От воскресения до воскресения, от Евхаристии до Евхаристии: вся жизнь крещеного была отныне отмечена этим ожиданием собрания, встречи, общения, радостного исполнения любви. Пускай внешне все оставалось попрежнему, пускай делами и заботами была, как и раньше, наполнена жизнь. В опыте Крещения и Евхаристии всё теперь освещено было новым светом, наполнено новым смыслом, преображено любовию. Каждый день, всякое дело в нем, были шагом на пути к последней победе Грядущего Господа, каждое собрание уже предвосхищало конечное единство в любви — за трапезой в невечернем дне Царства.

И потому только евхаристическим собранием — этим средоточием общины — и можно по настоящему объяснить само устройство Церкви, «организационный» аспект ее жизни. Только в свете Таинства эта организация воспринимается христианами не как простая, человеческая организация — с начальством и подчиненными, авторитетом и послушанием, а как живой организм, напоенный Духом Святым. В нем все человеческие «служения», все человеческие взаимоотношения становятся проявлением того же и единого Духа, служением Самого Христа в братьях Своих.

Во главе общины стоит Епископ. Его власть совсем особенная. Поставленный Апостолами или их преемниками — другими епископами, он для своей
 Церкви есть образ Самого Христа — Главы и Источ-

ника всей ее жизни. Без него ничего не должно делаться в церкви, потому что его служение, его особый дар, в том и состоит, чтобы собрание христиан через Таинства преображать в Тело Христово, соединять в неразрывное единство новой жизни. Он совершает крещение, приносит Евхаристию, раздает Дары в собрании. А со властью совершать Таинство неразрывно связана и власть учительства: он учит в собрании не от себя, а в Духе; он хранитель апостольского предания, свидетель вселенского единства Церкви. И из того же источника вытекает и дар пастырства: епископ — как Христос — имеет заботу о всех вместе и о каждом в отдельности, — он живое средоточие братства и общения христиан между собою. «На епископа нужно взирать, как на самого Господа, — пишет Св. Игнатий Антиохийский (начало второго века), — ибо епископы, поставленные до концов вселенной, одно с Духом Иисуса Христа». Поэтому: «ничего не делайте без епископа в церкви. Только та Евхаристия действительна, на которой он предстоит или им поставленный. Всюду где епископ, пусть там будет и община, подобно тому, как где Христос Иисус, там и кафолическая Церковь»...

Епископу в управлении церковью помогают пресвитеры — «старейшие». Если епископов Св. Игнатий уподобляет Христу, то в пресвитерах видит он апостолов. Поставленные, рукоположенные епископом, они помогают ему во всем, передают общине его учение, заботу, распоряжения. Христианство распространялось сначала почти исключительно по городам и потому первоначальная Церковь это именно городская община, собрание христиан в одно место вокруг епископа. Позднее, когда число христиан увеличится и такое единое собрание станет невозможным, городская община как бы выделит из себя сеть подчиненных ей пригородных общин или «приходов». Тогда пресвитеры заменят в них епископа, станут его полномочными представителями, как бы связующим звеном между

ним и приходом. Таким образом через таинство епископского рукоположения все общины сохраняют свою органическую связь с Епископом, как благодатным «органом» церковного единства.

За епископом и пресвитерами следуют диаконы — «служители». Они — «уши», «руки», «глаза» епископа, его живая связь с своим народом. Сейчас почти совсем забыто «социальное» содержание общины. Единство современного прихода ограничивается богослужебным собранием. Но в ранней Церкви единство в богослужении было неотрываемо от самой реальной взаимопомощи, братства, общей заботы о бедных, о вдовах о погребении братьев, о сиротах. Нельзя участвовать в приношении Евхаристии, не принося реально своего «дара»: хлеб, претворяемый в Тело Христово, отделяется от того «насущного» хлеба, от тех плодов что приносят христиане в собрание — для общей трапезы и в помощь неимущим. И это не милостыня, не благотворительность, а первейшее условие самой христианской жизни. На диаконах же лежит забота о распределении даров, о помощи бедным, об организации «агап» — вечерей любви, словом, о том действительном единстве христиан, которое вытекает из их общения в таинстве.

Но если, по словам Св. Игнатия Антиохийского, «без епископа, пресвитеров и диаконов нет Церкви», это не значит, что одна иерархия «активна» в ней. Каждый член ее имеет свое служение и все они дополняют друг друга в нерасторжимом единстве. «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу... Ибо как тело одно, но имеет многие члены и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело... и все напоены одним Духом»... (1 Кор. 12.). Вот этот идеал целого, в котором оно не подчиняет себе

личности, но сама личность раскрывается, находит себя только в служении братьям, и есть идеал ранней Церкви, в свете которого нужно понимать различные формы ее организации.

Уже в посланиях Апостола Павла слово «Церковь» употребляется для обозначения как каждой отдельной общины, так и всех вообще христиан — то есть Церкви всемирной. И это так потому, что каждая община, как бы ни была она малочисленна, в единстве епископа, клира и народа сознает себя как воплощение всей Церкви, всего Тела Христова в этом месте, явлением и пребыванием — здесь — единого Христа. Каждая такая местная церковь убеждена в тождественности своей веры, своего учения, своей жизни с верой, учением и жизнью всех других церквей, «рассеянных до концов вселенной». Куда бы ни пришел христианин, он всюду найдет тот же преломляемый Хлеб — «раздробляемый, но не разделяемый», услышит то же благовестие, «включится» в то же единство. Один и тот же Христос всюду собирает братьев и во всей полноте Своей жизни и Своих даров присутствует среди них. Все Церкви имеют один источник и одну норму: апостольское предание; каждая может через своих епископов возвести себя к первому явлению Церкви: к чуду Пятидесятницы и к Иерусалимской первообщине, поэтому каждая в отдельности и все вместе имеют одну неразделимую жизнь и связаны одной любовью.

И это вселенское единство всех церквей в свою очередь также выражается в постоянном контакте, в непрерывной заботе всех о всех. Антиохийский епископ Игнатий своими посланиями предупреждает другие церкви против возникающих лжеучений, епископ Поликарп из своей Смирнской церкви пишет Филиппийцам и едет в Рим, чтобы решить вопрос о праздновании Пасхи, римские христиане заботятся об умиротворении Коринфской общины... Христиане всюду со-

знают себя новым народом, собранным из всех народов, но от всех отличным: «Они не живут в отдельных городах — говорит послание к Диогнету, анонимный первохристианский памятник, — они не имеют особого языка или отличной от других жизни... Они обитают каждый в своем отечестве, но как бы временно. Ибо всякая чужбина для них отечество, и всякое отечество чужбина»...

В этой сети церквей с самого начала вырисовываются старшие церкви, составляющие в каждой области как бы центр общения; это церкви более непосредственно связанные с апостолами, более древние и многочисленные. В эти годы наступает закат Иерусалимской Церкви. Восстание евреев в 70 г. и разрушение Иерусалима заставляет христиан выселиться в Заиордание. В 132 г. само имя святого города будет уничтожено императором Адрианом. Но этому первому, единственному по своему значению в истории христианства, центру теперь наследуют новые. Это апостольские «кафедры»: Римская, Антиохийская, Ефесская, Александрийская. Особенно — Римская, утвержденная кровью Петра и Павла, «председательствующая в любви», по слову Св. Игнатия Антиохийского. Позднее Рим будет притязать на вселенскую власть своего епископа и это притязание разделит Церковь. В те годы мы ничего не слышим об этих притязаниях. Никто не оспаривает авторитета и значения Римской Церкви: она первая и старшая, но в единстве и равенстве, как средоточие вселенского согласия всех Церквей...

Конечно, еще далеко от окончательного «оформления» церковного устройства. В разных церквах употребляются разные слова, наименования, определения. Но и за этой словесной неустойчивостью так очевидно вырисовывается стройный контур кафолической — то есть вселенской и единой Церкви. Она будет расти и развиваться. Но это рост жизни, рост дерева из се-

мени, брошенного в землю, а не игра исторических случайностей, к какой хотели так часто это развитие свести.

4

Вопрос о гонении на христианство имеет длинную судьбу в исторической науке. Известно, что христиане с самого же начала возлюбили своих мучеников совсем особенной любовью. А эта любовь разукрасила всевозможными узорами сухие и часто слишком короткие описания мученических подвигов, дошедшие от древности. Так в Средние Века создалась «золотая легенда», в которой историческая правда смешалась с вымыслом, а сама суть гонений была сведена к элементарной схеме. Но одна крайность неизбежно приводит к другой. На смену наивной вере, легко уживавшейся с самыми неправдоподобными сказками, пришел сухой и разрушительный скепсис «просвещенцев», сначала попросту отвергший сам факт гонений. Для людей восемнадцатого века Рим рисовался идеалом справедливости, государственности, культурности. Откуда же мог взяться в нем фанатизм религиозного гонения, где в его истории встречаются все эти кровожадные императоры, слишком часто фигурирующие в средневековых житиях? Да, могли быть недоразумения, инциденты, но не больше. И Вольтер, эпоним и вдохновитель «просвещенства», злорадно вскрывает все нелепости, преувеличения и выдумки «золотой легенды», издеваясь над христианской наивностью. Но такая разрушительная, антихристианская критика и здесь принесла пользу: она смыла с памяти Церкви всю сусальную позолоту, но открыла такую подлинную красоту, такую правду о мучениках, которая не нуждается уже ни в каких украшениях и узорах. Из всей огромной житийной литературы были выделены, наконец, подлинные документы и они-то и позволили вопрос о гонениях поставить и решать по существу.

Прежде всего, вопрос о причинах гонений. Действительно, Римская Империя не была ни «кровожадной», ни «фанатичной». В момент появления христианства в ней процветали самые разнообразные религии и это увлечение римлян экзотическими культурами зло высмеивает уже Ювенал в своих сатирах. Чем же объясняется тогда эта упорная, трехвековая борьба с христианством, под конец почти безнадежная и бессмысленная?

Мы знаем, что сначала римская власть вообще не «заметила» христиан, не усмотрела коренного отличия их от иудеев. Иудейство же было хотя и странной, необычной, но законной религией. И вот «под покровом» ее, по выражению Тертуллиана, Церковь прожила первые десятилетия, и это позволило ей встать на ноги, распространиться и утвердиться по лицу всей Империи. Зато в этот период встречаем мы неприязнь, а часто даже и ненависть к христианам со стороны «толпы». Отсутствие храмов, ночные собрания, таинственные обряды, общие трапезы мужчин и женщин — всё это не могло не возбудить подозрений и естественно поползли самые чудовищные слухи: об оргиях, о магии, о ритуальных убийствах в христианских собраниях. Позднее мы увидим, что христиан ненавидела также и «интеллигенция». Но всё это, если и создавало благоприятную для гонений атмосферу, не могло быть всё-таки их причиной: римское государство было государством правовым и не допускало самоуправства и бесчинства. Поэтому единственную настоящую причину всего конфликта — это доказано неоспоримо — нужно искать в самой сущности римской государственности. Как всякое античное государство, Рим имел своих богов, свою национально-политическую религию. Она не была ни системой верований, ни системой морали. Верить римский гражданин мог и очень часто верил — в «богов чужих». Это был до мелочей разработанный ритуал жертвоприношений и молитв,

культ, имевший прежде всего государственно-политическое значение. От соблюдения его зависело благосостояние Империи, «благорастворение воздухов», победа над врагами. Пускай это был всего лишь символ, в который почти никто не верил в эту смутную эпоху. Другого символа для выражения и сохранения единства, для воплощения своей веры в самого себя, Рим не имел. С этим символом было связано всё его славное прошлое, вся гордость побед, все традиции и все воспоминания. Отказаться от него значило презреть Рим, выйти из лойяльности, оказаться бунтовщиком. И от всех своих подданных Рим требовал только одного: внешнего участия в этом государственном культе, как выражения лойяльности, как подчинения себя римским ценностям и включения в римскую традицию. Сжечь несколько зерен ладана перед изображениями отечественных богов, назвать императора «Господом», исполнить обряд — вот всё, что требовалось от гражданина, и, исполнив это, он был свободен искать подлинной веры или вечного смысла жизни где угодно.

Для античного человека такое требование было самоочевидным. Для него религия была вопросом не личного выбора, но делом семьи, рода, государства. В религии он видел и ощущал национально-политическую скрепу, источник и санкцию человеческого общества со всеми его законами. Отказаться от своих богов значило отказаться от своей семьи, своего народа, своей родины. Его личная вера или неверие нимало не касались религии, так как сама религия никогда не была вопросом Истины, но всего лишь признанием «существующего строя», его законности и целесообразности.

И вот от исполнения этого самоочевидного, простейшего гражданского долга и отказались христиане и отказ оказался причиной гонения. В чем же глубокий, вечный смысл этого отказа? Это не был ни бунт, ни осуждение государства как такового, ни даже

сопротивление отдельным его дефектам и порокам. Начиная с Ап. Павла, христиане могли смело утверждать свою «лойяльность» к Риму, ссылаясь на свои молитвы за Императора, за власть и за родину. Но они не могли исполнить двух требований: признать Императора «Господом», совершить даже внешнее поклонение идолам, хотя бы и без веры в них. «Господь» — на языке того времени — означало абсолютного хозяина и владыку, обожествленного господина. Но для христиан весь смысл их веры был в том, что пришел и воцарился в мире единственный и настоящий Господь — Иисус Христос. «Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса» (Деян. 2,36) — это значит, что Бог отдал Ему всю власть над миром, и что отныне Он единственный Владыка всей человеческой жизни. Всё Евангелие было вестью о наступлении Царства Божьего и о том, что пришло оно и воцарилось во Христе. «Един Господь»: мы уже не чувствуем теперь всей силы, всей парадоксальности этого сохраненного нами первохристианского возгласа. Но он звучал тогда (да и теперь должен был бы звучать!) как вызов миру, в котором каждая власть, каждое государство, каждый «коллектив» претендуют извечно на «Господство», на обожествление себя самих. Христиане принимали и государство и общество, но только в ту меру, в какую они не ограничивали господство Христа, не заглушали исповедания Царства. Ибо Царство Божие уже пришло и открылось в мире и отныне оно одно есть единственное мерило истории и человеческой жизни. Странным образом в борьбе христиан против языческого требования Империи усматривали их равнодушие к «внешнему» миру, стремление «освободиться» от него. На деле же в этом отказе исполнить требование, не принимавшееся всерьез даже теми, кто предъявлял его, явлена была на все века как раз вся мера ответственности христиан в мире. Отвергая «формальное» требование государства, они тем самым и его

включали в перспективу Царства Христова, призывали — пускай пассивно — и его смириться перед Господом мира. Отвержение одного титула вскрывало глубочайший и важнейший из конфликтов: борьбу Церкви не против мира, а за мир, за приведение его к Царю, Своим Царством принесшего ему спасение.

Почти никто не верил в идолов, поклонения которым требовали от христиан. Но вот и здесь — своим отказом исполнить это требование христиане показывали, что они — почти одни — верили в них. Это значит — даже во внешнем, политическом культе идолов видели власть Диавола, оторвавшего мир от знания единого истинного Бога и заставившего его почитать истуканов. Но Христос пришел, чтобы освободить мир от этой власти. И тогда — в свете этой борьбы — само язычество оживало внезапно во всем своем страшном религиозном значении — как царство Лжи, как бесовское наваждение, с которым христиане вступали в смертельное единоборство.

Современное, даже христианское сознание, в этом конфликте видит борьбу за «свободу совести», за право человека сделать религию своим «частным делом». Для ранней Церкви смысл его, конечно, неизмеримо глубже. Христианство для нее не столько новая религия, а переворот, происшедший в истории мира: явление в ней Господа для борьбы с Тем, кто узурпировал Его власть. Церковь — свидетельница Его пришествия и присутствия. Она знает, что Он воцарился и об Его Царстве возвещает миру. Но если Он Господь — всё должно принадлежать Ему, Он один должен быть Царем неба и земли. «Един Господь!» — вот последний смысл борьбы, ее подлинное содержание для Церкви.

5

Начало гонений озарено пожаром Вечного Города. В ночь на 16 июля 64 г. сгорела большая часть Рима

и народная молва обвинила в поджоге самого императора: в своем воспаленном воображении Нерон мечтал будто бы о перестройке столицы. И вот, чтобы отвлечь от себя это подозрение, Нерон свалил вину на «людей, ненавидимых за их пороки и которых народ называл христианами... Сначала были схвачены те, которые признавали себя христианами, а затем, по их указанию, захвачено было множество лиц, которых и уличили не столько в поджоге, сколько в ненависти к человеческому роду. И хотя эти люди и были виновны, но они возбуждали к себе жалость и сострадание, потому что гибли не для общего блага, а для удовлетворения жестокого каприза одного». Этими несколькими строками римского историка Тацита — полными презрения к «зловредной секте» — и ограничиваются наши сведения. Но они ясно показывают, что христианство «открыто» римской властью, что существование его всем известно. И хотя гонение Нерона ограничено Римом, и причина его случайна — именно оно впервые ставит вопрос о христианах в политической и государственной плоскости, в какой он и будет дальше рассматриваться. Правда, решен он будет не сразу. Конец века проходит в переворотах, смутах и неурядицах. Риму не до христиан. Но гонения назревают. На эти годы относит предание Церкви мученическую смерть апостолов Петра и Павла в Риме может быть при Нероне, Иоанна Богослова на Востоке при Домициане (81-96). До нас дошли имена и других мучеников. И эти, всё учащающиеся вспышки, подготавливают открытый конфликт.

С началом второго века наступают золотые годы римской истории — «век Антонинов». Это время последнего расцвета Рима под властью лучших из когда-либо правивших в нем императоров. Нравственный облик их так обаятелен, что сами христиане создадут легенду о посмертном спасении первого из них — Траяна; а «Мысли» императора-философа Марка Аврелия и сей-

час занимают почетное место в классическом наследии античности. Но вот, при этих лучших императорах, в дни, когда как будто достигли торжества все нравственные ценности греко-римского мира, конфликт с христианством и приобретает все свое трагическое значение.

Сохранился ответ Траяна своему другу Плинию Младшему, который, в качестве губернатора одной из отдаленных провинций, спрашивает императора о христианах. Как поступить с ними? Казнить ли за «само имя» — то есть за одну принадлежность к христианству, или же за преступления, связанные с «именем»? Разыскивать ли их или же ждать формального обвинения? Траян ответил ясно и определенно: да, само «имя», то есть само христианство и есть состав преступления, и за него нужно казнить. И хотя он запретил разыскивать христиан и отверг анонимные доносы, «недостойные нашего времени», христианство в этом рескрипте было осуждено всей тяжестью римского закона. Отныне всякий, обвиняемый в том, что он христианин и не оправдавшийся принесением жертвы богам, оказывался приговоренным к смерти. Христианство было объявлено вне закона: «вас не должно существовать»...

Правда, сама структура римского судопроизводства давала возможность христианам существовать и под этим осуждением. Рим не имел государственного прокурора: против каждого христианина должен был выступить «частный» обвинитель, само же государство вначале отказалось взять на себя инициативу гонений. Этим объясняются, с одной стороны, довольно длительные затишья в гонениях, с другой же, их «индивидуальный» характер: арест одного христианина мог совершиться чуть ли не в собрании общины без того, чтобы пострадали другие члены ее. И всё же положение всех христиан было ужасным: они были вне закона и достаточно было одного доноса, чтобы не-

умолимая логика обвинения завершалась смертью.

Отныне — в течение целых двух столетий — жизнь Церкви измеряется кровью мучеников. В разные эпохи, в зависимости от политических условий и от иных причин, их было то больше, то меньше. Но по-настоящему их цепь не прерывалась никогда. Иногда это были вспышки массового гонения, например в Смирне в 155 г., о чем чем сохранился рассказ в «Мученичестве Поликарпа», в Лионе в 167 г. — подробно описанное в послании галльских христиан к малоазийским. Иногда индивидуальные процессы: мученичество Игнатия Антиохийского и Симеона Иерусалимского при Траяне, Телесфора Римского при Адриане, Поликарпа и других смирнских христиан при Антонине Пие, Юстина Философа при Марке Аврелии и т. д. Так или иначе, в течение двухсот лет ни один христианин не мог чувствовать себя в безопасности и, конечно, это сознание своей отверженности, своего осуждения миром стоит в центре ранне-христианского опыта.

Дошедшие до нас мученические акты и описания гонений показывают, как реагировала Церковь на это осуждение. Они вскрывают всё значение, вложенное ею в «мученичество», то есть в свидетельство христиан перед судом мира, и объясняют нам, почему именно в мученичестве осознала Церковь как бы «норму» христианской жизни, а также самое сильное доказательство истины христианства. Было бы неверно сводить смысл мученичества к одному «геройству» или жертвенности: таких мучеников-героев имели все религии, и если бы числом жертв определялась истина идеи, то каждая могла бы предъявить своих. Но христианский мученик не герой, а «свидетель»: приятием страданий и смерти он утверждает, что царство смерти кончилось, что жизнь восторжествовала; он умирает не за Христа, а с Ним, и тогда в Нем же получает и жизнь, «воссиявшую из гроба». Церковь превозносит мученичество так высоко именно потому, что для нее оно есть

доказательство самого главного христианского утверждения: воскресения Христа из мертвых, победы над смертью. Никто лучше не выразил этого, чем Св. Игнатий Антиохийский. Ведомый под арестом в Рим, на казнь, он пишет послание своим римским друзьям, прося не делать попыток спасти его: ...«дайте мне стать пищей зверей. В полной жизни выражаю я свое горячее желание смерти... Мои земные страсти распяты, и живая вода, струящаяся во мне говорит: приди ко Отцу. Я не хочу больше жить этой земной жизнью»... Желание смерти: в описаниях мученичества, в лаконических «актах» — нет ни пафоса, ни восторга. Но есть светлая, всепобеждающая уверенность в победе, одержанной Христом над смертью, и в превосходстве подлинной жизни — с Ним и в Нем — над жизнью этого мира, «образ которого проходит».

Здесь невозможно привести всех дошедших до нас текстов: послание Лионских христиан в Малую Азию, описывающее гонение в Галлии в 165 г., изумительное «Мученичество Поликарпа», или же потрясающие по своей краткости «акты» Иустина, Киприана, Исхлисских мучеников и столь многих других. Но смысл всех их всегда один и тот же: смерть каждого мученика есть вечно совершающаяся победа смерти Христовой. «Он смертью смерть попрал». И потому культом мучеников полагает Церковь начало прославлению святых: каждый из них есть «свидетель» — а их кровь «семя», обещающее новые всходы. Конфликт с Римской Империей самой Церковью осознается не как трагическое недоразумение, а как исполнение обещания Спасителя: «в мире печальны будете, но мужайтесь: Я победил мир». Для нее гонение — лучший залог победы.

6

Государственным преследованием не исчерпывается, однако, конфликт между христианством и миром. Опаснее открытого гонения было для Церкви сопри-

косновение с идеями и верованиями ее эллинистического окружения. Здесь она наталкивалась на опасность уже внутреннего искажения своей веры, извращения своего изначального опыта. Второй век отмечен напряженной борьбой христианства за свою «самобытность», за чистоту и целостность принесенного им миру учения.

Уже ап. Павел проповедь о Христе называл «соблазном для Иудеев, для Эллинов безумием». Иудеи соблазнялись о распятом Мессии, о смысле Его учения о Царстве Божием. И все же, пока христианство распространялось среди евреев, оно, хотя и часто отвергаемое, оставалось «понятным». Оно говорило на одном с евреями языке — на языке Библии, оно было основано на том же библейском понимании Бога, мира, человека, греха. Неизмеримо труднее понять и по-настоящему «принять» Христианство было человеку, выросшему и воспитавшемуся в атмосфере эллинизма. Не случайно афинские философы, собравшиеся на Ареопаге послушать ап. Павла, прервали его, когда он заговорил о воскресении мертвых. В строе греческого мировоззрения слова о воплощении Бога, о смерти на Кресте, о воскресении тела, действительно, казались «безумием», не могли быть услышаны без глубокого перерождения всего сознания, всех навыков мысли. Не учила ли греческая философия в теле видеть темницу бессмертной души и не призывала ли ее к развоплощению: к созерцанию чистой, от всего материального свободной сущности бытия? И в мире эллин видел только «вечное возвращение», вечный круговорот, спасения от которого искал в неподвижном мире идей. Часто говорят о «греческом чуде» — о радостной гармонии между телесным и духовным, о светлом приятии мира и его красоты, навеки воплощенных в прозрачной чистоте греческого искусства. Но не в том ли тайна этой гармонии, что в искусстве грек стремится найти и выразить именно «идеальную форму» мира, скрытую за его текучим, переменчивым

обликом, не его настоящую, реальную жизнь, полную часто трагических противоречий. Чувство истории, то есть необратимости, неповторимости времени, и в этом времени — единичность и неповторимость каждого события, каждой личности глубочайшим образом чужды эллинской психологии, они впервые привиты были человеческому сознанию священным «историзмом» Библии. А только в этом свете можно понять веру христиан в единственное, ни с чем несоизмеримое значение одного События, одной Личности, одного момента в истории. Это все тот же библейский «реализм», укорененный в первичной интуиции Бога, как живой и творческой Личности; но тогда все в мире «относится» к этой Личности, ею живет и ею определяется; весь мир пронизан личной жизнью и потому раскрывается, как история. Он находит свое средоточие в человеке, свободной личности, стоящей перед Личным Богом и перед Ним избирающей и решающей свою судьбу. Человек, его душа и тело, его любовь, грехи, стремления приобретают бесконечное значение, в нем мир отвечает Богу, борется с Богом, жаждет Бога и, наконец, соединяется с Ним в свободе, любви и истине. Но как совместить с этим реализмом идеализм греческого сознания, в котором не История и не Личная жизнь, а Природа составляет центр всех устремлений, где последняя мудрость состоит в слиянии и срастворении всего личного с идеальной закономерностью бытия? Конфликт между христианством и эллинизмом никак нельзя толковать, как временное недоразумение, в нем столкнулись два несводимых одно к другому мироощущения, две полярно противоположные религиозные и психологические установки сознания. И приятие эллинизмом христианства было невозможным без подлинного обращения, то есть глубокого перерождения сознания и мысли. Поэтому история раннего христианства есть история не «сближения» и не примирения Афин с Иерусалимом, а их борьбы, через которую и совершилось медленное «во-

3—316

церковление» эллинизма, навсегда оплодотворившее христианскую мысль.

Но чтобы такое воцерковление стало возможным, Церкви необходимо было в первую очередь отгородиться от всех попыток слишком легко примирить христианство с духом времени, безболезненно перетолковать его на эллинистический лад. Если бы Церковь осталась заключенной в одни еврейские «формы», она не победила бы мира, но если бы она попросту приспособила эти формы к формам эллинистического сознания, это была бы победа не христианства над миром, а, наоборот, мира над христианством. Начало такого, уже «идеологического», конфликта с окружающим миром мы и видим во втором веке, причем, первый враг, с которым пришлось столкнуться Церкви, как раз и вдохновлялся идеей «компромисса», истолкования, примирения. Враг этот — гнозис.

Гнозисом или гностицизмом называют обычно ту смесь греческой философии с восточным мистицизмом, тот странный религиозно-философский сплав, что возник, как результат сближения греко-римского мира с востоком, и пышным цветом расцвел как раз в эпоху первого распространения христианства. Типичные порождения переходного, религиозно-взбудораженного времени, гностические течения и общества отражали в себе и подлинные духовные запросы, и поверхностное увлечение «восточной мудростью», и болезненный интерес ко всему таинственному, к символам, обрядам, мистериям. Успех их можно сравнить с успехом в наши дни теософии и подобных ей «научно-мистических» религий. Как и в теософии, в гнозисе сочетался «научный» подход к религиозным вопросам с мистическими фантазиями и всевозможными «секретами». Усталому, разуверившемуся в своей бытовой, «привычной» религии, одновременно и скептически-настроенному и тоскующему по вере человеку предлагался и обещался «гнозис» — посвящение в

последние тайны бытия, возведение в высшие степени знания. («Гнозис» по-гречески и значит «знание»). А в обрядах, церемониях, посвящениях утолялось вечное стремление человека к «сакральному», та религиозная чувственность, которая так часто подменяет подлинную религиозность.

Ученые спорят о происхождении и развитии различных гностических учений; их было много, и между собой они часто вступали в причудливые сочетания. То время, как и наше, было одержимо поисками «синтетической религии», в которой слились бы и растворились все учения, все философии, все религии. Но как раз это стремление соединить и истолковать по-своему все религии и делало гнозис опасным для Церкви. Он не только не относился враждебно к христианству но, напротив, сам стремился заключить его в свои сети. Возникнув до христианства и независимо от него, гнозис, в своем развитии не мог не натолкнуться на Церковь и не «заинтересоваться» ею. Христианство тоже шло с востока — родины всей таинственной мудрости, оно было связано с иудаизмом, на который в эллинистическом мире была своеобразная «мода», оно тоже имело свои мистерии, свою, скрытую от взоров толпы, жизнь. Но, главное, оно отвечало на те же мучительные вопросы: о происхождении зла, о смысле страданий, о смысле жизни — которыми питался и гнозис. Поэтому, почти с первых же шагов Церкви, мы видим рядом с нею, а иногда и внутри нее зарождения уже «христианского» гнозиса, то есть попыток «истолковать» Евангелие, обойти то, что в нем кажется неприемлемым, непонятным и непривычным — прежде всего, конечно, саму действительность воплощения Бога, человечность Христа. Тревога чувствуется уже в апостольской письменности. «Смотрите, — пишет ап. Павел Колоссянам, — чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Хри-

сту» (2, 8). Ап. Иоанн Богослов призывает христиан «испытывать духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире» (1, 4, 1). Опасность усиливается, когда в Церкви начинают преобладать уже не евреи, а бывшие язычники. Многих из них приводят к ней те самые интересы и настроения, которыми объясняется и успех гностицизма. И далеко не все из них могут сразу постичь коренное отличие христианства от восточно-эллинистических «мистериальных» религий, воспринять всю новизну Евангелия. В Церкви эти мятущиеся души видят, хотят видеть увенчание своего собственного религиозного опыта, ответ на свои вопросы. «Эти язычники, — пишет проф. Болотов, — думали, что они нисколько не обязаны с вступлением в христианство оставлять свои прежние теории, напротив, думали правильно истолковать и понять при помощи их христианство в высоком, совершенном смысле». В начале второго века Св. Игнатий Антиохийский обличает тех, кто ссылается на свое особое з н а н и е (гнозис), и напоминает, что подлинное знание Бога возможно только через Иисуса Христа. Но настоящего расцвета этот христианский гнозис достигает в середине столетия — в учениях Василида, Валентина, Сатурнина, Маркиона и др. Уже само это количество имен указывает на размеры движения. В писаниях же гностических учителей, дошедших до нас, правда, в обрывках, можно почувствовать подлинный размах мысли и глубину замысла, так, что увлечение ими уже нельзя приписывать одному извращенному воображению или интересу к экзотическим «тайнам».

Сила гнозиса, и вместе с тем его ложь, заставившая Церковь напречь против него все свои силы, была в том, что, отводя Христу первое и центральное место, признавая Его Логосом, Спасителем, Искупителем, гностические мыслители одновременно разлагали саму сущность христианства, как веры в воплощение

Бога, в пришествие Его в мир. В их толковании христианство превращалось в своеобразную мифологическую философию: в ней спасает уже не Слово, «ставшее плотью», не победа смерти над смертью, не воскресение тела, а «знание», хотя и одетое в «мистериальные» одежды. Вместо драмы греха, прощения, спасения — драмы личной: между Богом и человеком, здесь предлагалась некая космологическая схема, в которой «духовные» элементы мира освобождаются постепенно от плена материи, дурная множественность уступает место абстрактному единству... Это был возврат в новом восточном обличии к старому греческому идеализму, «вступление соглядатаев с намерением перестроить по своему и захватить в свои руки христианский лагерь» (Болотов).

Проникновение гнозиса в христианскую среду и борьба с ним в истории Церкви сыграли несомненно огромную роль. Некоторые историки доходили до того, что из борьбы этой выводили целую «метаморфозу» Церкви — превращение ее в стройную, монолитную организацию, забронированную авторитетом иерархии и официальной доктриной. Бердяев, со своей стороны, в осуждении гнозиса видел даже величайшее несчастье: в нем чудилось ему удушение свободной мысли и возникновение самого принципа «ортодоксии», как торжества большинства над меньшинством. Сейчас, при лучшем знании гностических памятников, такие суждения вряд ли еще возможны. Но гнозис, действительно, ускорил и во многом определил «осознание» Церковью своей собственной жизни, веры, опыта, заставил ее точнее определить внутренние, органические законы этой жизни, во внешних формах и формулах «выявить» то, что, конечно, составляло сущность ее с самого начала. Борьба с гнозисом привела, говорят, к закреплению в окончательный «канон» или список книг Нового Завета, к установлению принципа церковного предания и апостольского преемства ие-

рархии, иными словами к определению тех основных начал, на которых, действительно, зиждется, и которыми до ныне «проверяется» церковная жизнь. Но, чтобы правильно понять смысл всех этих фактов, нужно поставить вопрос иначе, глубже вникнуть в суть самого конфликта. Гнозис выдавал себя за развитие или истолкование церковного учения, веры в Христа, как Спасителя и Бога. И надо сразу же подчеркнуть, что, борясь с гнозисом, Церковь ни разу не осудила и не запретила самой возможности такого истолкования и объснения. Но в гнозисе она увидела подмену того образа Христа, которым жила сама, другим, чуждым и искаженным образом. Между тем, гностики ссылались на тайные предания, на древнюю письменность, «аппелировали» к традиции. Они создали целую «апокрифическую» литературу о Христе, в которой предание Церкви смешивалось с вымыслом. До нас дошли отрывки таких гностических «евангелий» — надписанных именами Петра, Иакова, Павла, Иоанна и др. «Образ Христа, — пишет проф. Лицман, — приобретает в них характер не только странный и сверхчеловеческий, но и призрачный. Он присутствует невидимо, иногда в теле, иногда бестелесно, является в образе то ребенка, то взрослого, то старца». Читая эти апокрифы, можно понять, как проникали гностические идеи в христианскую среду и почему могли иметь успех у многих христиан: «В них было обличие чудесного, таинственный язык сверхчеловеческого пророчества, они отвечали на любопытство, которое вместо традиционного учения Церкви, вместо истории и богословия, жаждало секретного знания. Гнозис являлся в этом смысле неистощимым источником и предлагал — в тысячах раскрашенных картинок то, чего хотело сердце» (Лицман). Таким образом это был прежде всего спор о Христе, об Его историческом образе, об Его проповеди и смысле Его явления и чудес. И перед Церковью вставала необходимость точно определить — на каком основании гно-

стический Христос ложен, что позволяет ей отличать истинное предание о Нем от ложного. Историческое значение гнозиса в том, что если до его появления то знание Христа, то восприятие Его образа и учения, которым Церковь жила, было для нее так сказать самоочевидным, и ни в ком не вызывало никаких сомнений, то гнозис заставил ее впервые точно определить источники этого знания, вызвал в ней «рефлексию» на саму себя и на свою жизнь.

Мы уже раньше показывали, что, с первого дня принятие христианства мыслилось как принятие свидетельства о Христе Апостолов, свидетелей Его заповедей. От них и только от них восприняла Церковь живой, исторический образ Спасителя, Его жизни, чудес, страданий и воскресения. Но это не простой человеческий рассказ, не просто историческое свидетельство. По учению Церкви, в даре Пятидесятницы, через сошествие Св. Духа, оно становится Словом Божиим. Свою миссию апостолы воспринимают именно, как служение или проповедь Слова. Больше того, сама Церковь есть ничто иное, как принятие этого Слова, так что она и ее рост в Деяниях Апостольских и в посланиях Павла определяется, как рост Слова: «И слово Божие росло и распространялось» (Деян. 12, 24) «С такою силой возрастало и возмогало слово Господне» (19, 20). Но чтобы понять всё значение этих фраз, а также место апостольского свидетельства в сознании ранней Церкви, нужно помнить, что для нее, как и для всего ветхозаветного, еврейского сознания, Слово Божие означает не только выражение на человеческом языке абсолютной истины, не только откровение одному уму, но прежде всего явление Самого Бога, проявление Его Божественной Жизни и Силы. В Ветхом Завете Бог Словом творит мир, Словом «содержит» его жизнь, Словом начинает его спасение. Бог не только говорит Свое Слово, но Он им «действует», или, вернее, Само Слово Божие есть Жизнь,

действие, творчество. «В начале было Слово и Слово было у Бога и Слово было Бог... Всё через Него начало быть... В Нем была жизнь и жизнь была свет человеков». В прологе евангелия Иоанна хотели видеть введение в «конкретную» иудео-христианскую проповедь отвлеченного, философского понятия, попытку «эллинизации» христианского благовестия. Между тем он всецело укоренен именно в библейском восприятии Слова, как Божественной Жизни, Божественного Действия. «И Слово стало плотию». Это значит, что во Христе Бог не только открыл людям новое учение, сообщил новую и абсолютную истину, но что Сама Божественная Жизнь вошла в мир и стала жизнью человека.

Но тогда проповедь апостолами Слова Божия означает нечто неизмеримо большее, чем достоверный рассказ или свидетельство очевидца о фактах жизни Христа и об Его учении. Она не только сообщает о Христе, но передает Самого Христа, Само Слово, ставшее плотью, вводит в Его жизнь и соединяет с ней. Только из такого понимания Слова Божьего раскрывается и смысл органической связи апостольской проповеди с крещением; проповедь Слова ведет к тому, чтобы человек соединился со Словом, принял его в себя, сделал Его своей жизнью; это и совершается в крещении, то есть в действии, подобном рождению, но в подобии, дающем то, чему оно уподобляет. «И Слово плоть бысть». В ранней Церкви слова эти звучат во всем своем смысле: сама Церковь становится плотью Слова, причащением к Божественной жизни, явленной в Нем. И потому проповедь Апостолов не рассказ, а передача Самого Слова, жизнь Церкви не только исполнение учения, а приобщение к Слову, рост Его в них.

Таким образом, если во всех памятниках ранней Церкви очевидна всецелая зависимость Церкви от Слова Божьего, то она не означает зависимости ее от

одной записи Слова, то есть новозаветного «текста». Образ и учение Христа, возвещенные Апостолами, не раз навсегда «усвоенная истина», а живая и действенная реальность, неиссякающий источник благодати, учения, духовного роста. «Слово живое и действенное» (Евр. 4, 12), оно определяет, как мы уже видели, само устройство общины, его непрестанно возвещает проповедь Епископа, ему приобщаются христиане в Таинствах, им вдохновляются в молитве. Наконец, оно соединяет христиан и является источником того согласия и единодушия, которое связывает всех между собою. Во всех памятниках мы находим ссылки на слова и на учение Христа, очевидно известные всем с самого начала. И также с самого начала от новообращенного перед крещением Церковь требует исповедания веры в так называемом «крещальном символе»: кратком перечислении основных истин о Христе, что показывает вполне ясное знание о Нем, требуемое от всех христиан.

Поэтому, когда в разных местах начали возникать записи апостольской проповеди, церковным сознанием они были сразу восприняты как записи именно изначального, знакомого, всеми принятого свидетельства и учения. А так как это — свидетельство Слова Божия, то и запись его, конечно получила то же значение, какое имело предание о Христе в других его формах: проповеди, литургической молитве, крещальном «оглашении» (то есть подготовке вновь обращенных к крещению). Имея Священное Писание Ветхого Завета, христиане естественно прибавили эти записи к нему, как его завершение, истолкование и исполнение.

Здесь невозможно даже кратко изложить историю этой записи, вызвавшую такие бесконечные споры среди ученых. Одно очевидно: каковы бы ни были «источники» наших четырех Евангелий и их взаимоотношения, какие бы хитроумные гипотезы ни создавали ученые, стараясь восстановить их «генезис», они

были приняты Церковью — то есть получили общее признание именно потому, что по своему содержанию, они совпадали с образом Христа и содержанием Его учения, какими с первого дня знала их Церковь. Мы ничего не знаем ни о спорах, ни о сомнениях: принятие или «узнавание» их совершилось, можно сказать, «само собой». Церковь не «санкционировала» Писания Нового Завета, а приняла в нем то самое Слово Божие, которое имела изначала как источник своего существования.

К концу первого века, когда завершается «апостольский» период истории Церкви, она, несомненно, имеет уже четыре евангелия Матфея, Марка, Луки и Иоанна, хотя, может быть, они не собраны еще в один сборник, но каждое из них «принято» в той группе церквей, для которой оно было написано. Очень скоро совершается соединение их в Четвероевангелие: в середине второго века апологет христианства Татиан составляет первую «гармонию» или свод евангелий. Мы знаем, что между четырьмя евангелиями есть различия и даже очевидные расхождения по второстепенным вопросам: в хронологии, в последовательности событий. Современная наука эти различия раздула в почти неразрешимые «проблемы» и от их разрешения поставила в зависимость приятие того или иного текста. Но различия эти были известны и древним христианам и их нимало не смущали. В Евангелии они, в отличие от людей нашего времени, искали и находили не историческую «точность», а правду о Христе — правду историческую и духовную. А никто еще не оспаривал глубочайшего единства образа Христа во всех Евангелиях, внутреннее согласие их в свидетельстве о Нем.

Таким образом появление в Церкви Нового Завета как книги, как Писания, не было ни в коей мере каким-то «новым» фактом, результатом борьбы или сомнений. Это запись того основоположного Преда-

ния (передачи), через которое Слово Божие непрестанно живет в Церкви. Но именно потому что это Предание изначально, Церковь на первых порах не нуждается в определенном «каноне» — точно фиксированном списке записей или Писаний; «Каноном» является сама вера Церкви, как она сохраняется в учении епископов, литургической практике и в «крещальном оглашении». Слово Божие не «внешний» авторитет, не «текст», а сама реальность веры и жизни Церкви. Сами «тексты» потому и принимаются как Писание, что они согласны со Словом Божиим, что в них узнает Церковь свою веру, свою проповедь, свое учение — то, чем живет она от Апостолов.

Но такое отсутствие точного «канона» Писаний как раз и давало возможность гностическим учителям свои учения приписывать апостолам, представлять их в форме «евангелий» и «посланий». Они знали, что только то может получить признание в Церкви, что освящено авторитетом апостольского свидетельства. А так как их писания были «интересны», действовали на воображение, отвечали вкусам времени, для многих неутвержденных или только что обращенных они могли стать соблазном.

Здесь следует особо отметить Маркиона и его учение. Уроженец Синопа на Черном море, сын епископа, Маркион появляется в Риме в годы царствования Антонина Пия и занимает видное место в Римской Церкви. Но очень скоро он порывает с Церковью и основывает свое собственное общество, которое быстро растет, приобретает членов «во всем человечестве», по словам Иустина Философа. Маркион соблазняется Ветхим Заветом и принятием его в Церкви. Для него ветхозаветный Бог есть злой Бог, от власти которого пришел нас спасти Христос. Он исходит из обычного в гнозисе «дуализма» — то есть противоположения материи духу, и в Ветхом Завете он видит торжество материи, тела, и потому закона.

Единственный выразитель чистого учения Христа для Маркиона — Павел. Поэтому он отвергает все новозаветные писания, кроме посланий Павла и Евангелия Луки (ученика Павла). Но так как и здесь встречаются ссылки на Ветхий Завет, то Маркион смело «очищает» Луку и Павла от «вставок» и «искажений» и к полученному таким образом «чистому» Писанию прибавляет собственное произведение — «Антитезы» — как ключ к правильному его истолкованию. Во многом Маркион предвосхищает метод и подход многих из современных толкователей Нового Завета. Создав свое собственное понимание христианства, он им затем мерит и судит Писание, провозглашая «неподлинным» всё, что не подходит под его взгляды. Его учение сразу же получает широкое распространение. Многочисленные группы «маркионитов» возникают в Риме, в Египте, в Малой Азии, в Сирии — так что еще в четвертом веке христианским полемистам приходится писать против них.

На примере Маркиона очень ясно вырисовывается главный вопрос, который ставится перед сознанием Церкви в середине второго века: это вопрос к р и т е р и я. Каждое новое учение выдает себя за истинное истолкование Евангелия, каждое ссылается на Апостолов и их Писания, каждое, отделяясь от Церкви, само создает «церковь» и провозглашает себя подлинной церковью. Что же позволяет «кафолической» Церкви судить эти учения, в чем гарантия ее истинности, на что может каждый верующий опереться для различения истины от лжи?

На эти вопросы и отвечает первое поколение христианских богословов, из которых особенно выделить следует Св. Иринея Лионского, главного борца против гнозиса. Он первый определяет «норму» Церкви, — то есть из самого опыта ее жизни выводит те принципы, которыми в свою очередь эта жизнь регулируется.

Ириней родился около 140-г. в Малой Азии и в детстве знал епископа Поликарпа Смирнского и других «пресвитеров», которые в свою очередь видели в молодости Иоанна Богослова и Апостолов. Он провел затем несколько лет в Риме (где, возможно, учился в первой известной нам христианской школе св. Иустина Философа). С 177-г. мы видим его в Галлии сначала священником, а потом и епископом Лионской церкви. Двадцать лет своего епископского служения он отдает не только своей пастве, но и всей Церкви: защищает ее от гностиков, от разделений, от слабостей. Он первый из больших «отцов Церкви»: так назовут христиане выразителей вселенского предания, «свидетелей» кафолического опыта.

Составленное им «Опровержение ложного гнозиса» лучше всего показывает, какова была реакция Церкви на этот соблазн и вместе с тем подводит итоги второму веку: Ириней завершает «первохристианство». Вся аргументация Иринея против гностиков может быть выражена термином «апостольское преемство». Только понятие это у него неизмеримо шире, чем в современном богословии, где оно сузилось постепенно до преемства одной иерархии, то есть непрерванности епископского рукоположения от времен Апостолов. Для Иринея же на первом месте стоит то единство веры и жизни, которое передано от начала Самим Христом. «Апостольское преемство» и есть, прежде всего, единство Церкви и ее жизни во времени и в пространстве. ...«Церковь приняла эту проповедь, эту веру, — пишет Ириней, — и хотя она рассеяна во всем мире, она сохраняет ее, как если бы она жила в одном доме, единодушно верит в нее, как если бы она имела одну душу и одно сердце; и в совершенном согласии она ее проповедует, ей учит и ее передает, как если бы она имела одни уста. Языки на земле различны, но сила Предания одна и та же... Самый сильный в слове не научит иному учению, ибо никто не больше господина своего и самый слабый ни в чем

не уменьшит Предания. Ибо вера, будучи — единой и тождественной не обогащается тем, кто говорит много и не обедняется тем, кто говорит мало»...

Это Предание дано Церкви самими Апостолами, каждый из которых в отдельности и все вместе обладали полнотой Евангелия. Проповеданное сначала устно, Евангелие было затем записано. Ириней называет четыре Евангелия и уподобляет их четырем столбам, на которых держится здание Церкви. Евангелия гностиков ложны, потому что они чужды апостольского свидетельства. «Только то Евангелие истинно, которое передано от Апостолов и сохраняется от их времени православными епископами без прибавок или сокращений». Мы видим здесь и начало новозаветного канона и принцип его определения: только четыре Евангелия истинны, потому что они заключают в себе подлинное апостольское свидетельство, но об их истинности мы знаем, потому что их сохраняли и передавали православные епископы. Иными словами только Церковь может различать истинное Писание от ложного, потому что в ней всегда живет Св. Дух: «Где Церковь, там Дух Божий, там вся благодать и Дух есть Истина... Те, кто не причастны Ему, не получают жизни из материнского лона, не питаются от чистого источника, изливающегося из тела Христова»...

Церковь — это жизнь в Св. Духе, подаваемая в крещении, осуществляемая в питании телом Христовым. «Омовением и св. Духом получают тела единство, ведущее к нетлению. Омовение и Дух необходимы, потому что через них возрастает (в нас) Божественная жизнь». В согласии со всей ранней Церковью, Ириней видит в христианстве не только «знание» или «доктрину», но, прежде всего, дар новой жизни, без которого ни знание, ни праведность невозможны. Эта новая жизнь, потому что это жизнь Самого Христа, подаваемая Св. Духом, соединяет нас, делает «единством». Вся-

кий, кто отделяется от него — отпадает от Св. Духа и от пищи бессмертия. «Соль земли, Церковь, в этом мире подвержена болезням человечества, но даже тогда, когда от нее — в расколах, в гонениях — отрывают целые члены, она пребывает неизменно все тем же соляным столбом (как жена Лота) в той же бесстрашной вере, и укрепляет мужество тех, кого она отдает Отцу».

Дух Св. дан Церкви: вся она, все ее члены вместе составляют одно тело и вся она есть хранительница Предания, то есть Истины. Иными словами, «апостольское преемство» есть преемство самой жизни Церкви: вся она есть явление и осуществление Жизни, рост Слова, исполнение веры — дарованных Спасителем своим Апостолам. Но так как единство Духа и единство жизни осуществляются в видимом единстве людей, Церковь имеет и видимый признак или «форму»: преемство Епископов от Апостолов. Мы знаем уже, какое место занимает Епископ в Церкви: хранитель веры, совершитель Таинства, он живое средоточие всех, носитель церковного единства. Как епископ Церкви, он не свое учение, не свои домыслы возвещает, но веру самой Церкви и ее единство осуществляет в Таинстве. Каждый епископ таким образом не только «преемник» Апостолов, но, прежде всего, «свидетель» всей полноты церковного учения, как сохраняется оно в Церкви от начала. Указав на преемство епископов в Риме, как на образ такого преемства в каждой Церкви, Ириней заключает: ...«этим преемством Предание, идущее от Апостолов, сохраняется в Церкви, и проповедь Истины доходит до нас. Так доказано, что есть одна и тождественная животворная вера, хранимая Церковью от Апостолов и передаваемая в Истине».

Подведем итоги: соблазну гнозиса, соблазну разделения и «частичного» истолкования христианства Ириней противополагает не другое истолкование, а

сам факт Церкви: видимого и ощутимого единства, которое одно, потому что оно есть единство жизни в Духе Св., хранит и передает своим членам всю Истину, всю полноту Евангелия. Канон Писания, преемство епископов, толкование пророчеств: всё это только внешние формы того основоположного единства, вне которого они ничего не значат. Мы видели, что с самого начала Церковь сознавала себя, как единство народа Божьего. В учении Иринея Лионского мы находим первую и ясную «формулу» этого единства; на попытки подчинения Церкви разным учениям и философиям, он отвечает исповеданием самой Церкви, как носительницы и выразительницы всего учения, как мерила Истины и Лжи.

Мы увидим дальше, как на все «проблемы», выдвинутые гностиками, ответит Церковь по существу — развитием своего богословия. Начало такого ответа есть и в произведениях Иринея. Сейчас нам важно отметить главное, чем ответила Церковь на искушения второго века: на ее ясное учение о себе самой, на ее «кафолическое самосознание». Если во многом уточнение этого самосознания связано с борьбой, то ведь в том то и всё значение этой борьбы, что Церковь побеждает и спасается не созданием «нового», не «метаморфозой», а осознанием и укреплением того, чем была она с первого дня.

7

К концу второго века «первохристианский» период церковной истории можно считать законченным. Если христиане в Римской Империи все еще составляли гонимое меньшинство, то это меньшинство уже ясно осознало свое универсальное призвание. К этим именно годам относятся слова Тертуллиана о христианах, наполнивших весь мир. Сохранились «апологии» — защитительные речи, с которыми образованные
 христиане обращаются к Императору и к обществен-

ному мнению, доказывая ложность обвинений против них, представляя свою веру как высшую Истину, доступную всякой честной философской проверке, как истинный ответ на все запросы человеческого сознания. Следует назвать хотя бы Св. Иустина, профессионального философа, который, и обратившись в христианство, продолжал носить философскую мантию и руководить философской школой в Риме. Он первый в своих «Апологиях» и других произведениях сделал попытку объяснить эллинистической «интеллигенции» правду христианства. За ним по этому пути последовали другие. «Апологии» составляют первую главу в истории церковного богословия, первую попытку «систематизировать» данные Писания, Предания и опыта церковной жизни. И сам факт появления их свидетельствует о совершающемся переломе. Сначала мир в лице Империи гнал христианство, пытался уничтожить его, но не спорил с ним. Он был равнодушен к его «содержанию», презирал его. На это равнодушие Церковь ответила «мартирией» мучеников, ею она заставила даже самых равнодушных поглубже задуматься о такой вере, которая за ничто почитает смерть, в ничто вменяет все земные блага... Но теперь христианство вышло из потемок. Его нельзя ни уничтожить, ни замолчать, ни попросту отрицать. С ним нужно спорить. Как пример такого спора «по существу» можно указать на «Истинное Слово» Кельса — первый пример научной критики и опровержения христианства. Кельс писал в начале 3-его века и обрывки его произведения дошли до нас в ответе ему Оригена; он знает то, о чем пишет: он изучил христианские книги, Ветхий Завет, доктрину Церкви. Против христианства он вооружается философией, историей, религией, всем культурным «зарядом» эллинизма. Но в его аргументах уже чувствуется испуг: христианство ниспровергает эллинизм, подрывает самые основы того мира, который для греко-римской интеллигенции составлял последнюю и

высшую ценность. Кельсу остается обвинять христианство в варварстве, в философской несостоятельности, в противоречиях и главное — в неоригинальности, то есть зависимости его самого от древних религий. Другой пример, указывающий на силу христианства, — это попытки возродить само язычество, введя и в него образы «спасителей», своим учением и чудесами привлекающих к себе сердца и умы. Личности Христа язычество противопоставляет Апулея Мадаврского, Аполлония Тианского, мудрецов, чудотворцев, полубогов. Как бы ни была еще далека окончательная победа христианства, все это показывает, что оно утвердилось, что оно — неустранимый факт, от которого нельзя отделаться одним презрительным молчанием.

Церковь освободилась теперь от соблазнов иудео-христианства с одной стороны, гностицизма с другой, и в этой победе окончательно отвергла попытки растворить ее в окружающем мире. Это монолитная и вселенская организация, с точными границами, точным «правилом веры», авторитетом и дисциплиной. В начале 3-его века в одной Римской Церкви насчитывается до ста пресвитеров. Она имеет свои кладбища, богадельни, ведет широкую благотворительную деятельность. В Африке — на соборы съезжаются до 300 епископов, вся Малая Азия покрыта христианскими общинами. Церкви предстоит еще длинная борьба. Третий век — время последней, самой страшной схватки с Империей. Но в самой этой борьбе уже чувствуется, что противник слабеет и все очевиднее разгорается заря грядущей победы.

Но прежде, чем перейти к этой победе, необходимо остановиться немного на тех внутренних трудностях, что составляют как бы теневую сторону этого роста: их преодоление в общем развитии Церкви важнее внешних успехов.

С увеличением числа христиан меняется понемногу дух или «настроение» церковного общества. Мо-

жно говорить о некотором упадке, о понижении духовного уровня, об ослаблении того огня, которым навсегда озарено для нас «детство» Церкви. Конечно, грехи и падения были в Церкви с самого начала: их обличают апостолы и учители в первые же годы. Но теперь — и в этом сказывается перемена — меняется оценка этих грехов в христианском сознании. Для первохристианства Церковь — общество святых, и святость — норма ее жизни. Получивший белую одежду крещения должен сохранить ее белой в своей жизни. Всякий грех переживается, как глубокая ненормальность, как мучительное противоречие. «Разве вы не знаете, что тела ваши суть храм живущего в них Духа, и что вы не свои?» — спрашивает ап. Павел, и все его учение, все призывы основаны на этом напоминании: вы уже освящены, вы уже спасены, вы уже получили новую жизнь — живите сообразно с этим даром. Христиане должны быть святыми, потому что они освящены Св. Духом, соединены со Христом. Греху нет места в Церкви, потому что Церковь и есть святое общество, то есть новый, освященный, ставший своим Богу, человеческий род. «Мы знаем, что всякий, рожденный от Бога, не грешит» (1 Ин. 18). Святость не означает безгрешности: один Бог безгрешен. Но она означает сознание всецелой принадлежности — душою и телом — Христу, «включение» в Его жизнь. Он купил нас, приобрел Себе «дорогою ценой» — и мы должны исполнять в себе то, что Он дал нам... Грех недостоин святых, вот сознание раннего христианства, глубоко отличное от нашего — в котором святость мыслится уже как исключение, как почти «ненормальность». Согрешивший должен покаяться, но само покаяние только потому и возможно, что оно есть возвращение к уже полученному, восстановление нарушенной грехом жизни. Ранняя Церковь святостью мерит всю жизнь христианина, в ней одной видит норму церковности.

Но приблизительно с середины второго века мы начинаем слышать некий новый мотив. Одновременно с гимнами единству и святости Церкви теперь все сильнее звучит и признание грехов христиан, составляющих ее. Особенно сильно мотив этот проступает в «Пастыре» Ерма, римском памятнике 2-го века, написанном уже не епископом или пресвитером, а мирянином, то есть рядовым членом Церкви. В аллегорической форме автор решительно ставит вопрос о грехе в Церкви. Как возможен он? Если крещение рождает в новую жизнь и освобождает от власти греха, то что же означает наличие его у самих христиан? «Я слышал, Господи, некоторых учителей, учивших, что нет иного покаяния, кроме того, которое совершили мы, когда спустились в воду и в ней получили прощение прежних грехов. Он мне ответил: истину слышал ты и так оно и есть. Ибо тот, кто получил прощение грехов, не должен был бы больше грешить, но пребывать в невинности»... Но вот, опыт жизни показывает, что этого нет, что грех продолжает гнездиться и в обществе святых. Далеко не все хранят белизну крещальной одежды. И Ерм продолжает от имени Господа: ...«но я говорю тебе: после сего великого и торжественного призыва, если кто-либо, поддавшись искушению диавола, согрешит, он имеет перед собой одно покаяние, если же он падает до бесконечности, чтобы снова каяться, пусть не ждет от этого плодов. Спасение его поколеблено».

Немного позднее об этом же «втором покаянии» пишет Тертуллиан, африканский учитель конца второго века и начала третьего. «Бог позволяет раз, только один раз, стучаться в двери второго покаяния». В чем состоит оно? В том, чтобы «день и ночь взывать к Богу и Спасителю, повергаться в ноги священников, стоять на коленях перед братьями, умоляя о молитве всех... Стыд? Как будто в Церкви можно бояться насмешек и презрения, как будто страдания

одного члена не есть страдание всех. Церковь в каждом члене и Церковь это Христос»...

Что это за «второе покаяние»? Некоторые историки и здесь усматривали «революцию» в сознании Церкви, превращение ее из общества «спасенных» в общество «спасающихся». Но суждение это поверхностно. Как сознание святости Церкви не исключало, а, напротив, предполагало и постоянное покаяние — сознание своей греховности и недостоинства, так и теперь указание на «понижение» духовной жизни не меняет идеала Церкви, как общества святых. Но в опыте жизни и истории открывается вся сила «ветхого», греховного, злого в человеке, даже в «новом» человеке, возрожденном водою и духом. Церковь перестает быть «малым стадом», вдохновение и напряжение первых десятилетий начинает уступать место трезвому сознанию действительности. Так ранняя Церковь отлучала, отсекала от себя тех, кто сам отпадал от благодати, отказывался от «новой жизни», «ибо невозможно однажды просвещенных и вкусивших дара небесного и сделавшихся причастниками Духа Св. и вкусивших глагола Божия и сил будущего века и отпадших — опять обновлять покаянием когда они снова распинают в себе Сына Божьего и ругаются Ему» (Евр. 6, 4). Но ведь само это отлучение своей целью имело пользу отлученного, его конечное спасение: «чтобы дух был спасен в день Господа»... (1 Кор. 5, 5). Не судить, а спасать призвана Церковь до последнего суда. И вот теперь она вводит «второе покаяние» — то есть возможность возвращения в Церковь отлученного от нее, восстановление силы крещения, утерянной в отпадении. С самого начала Церковь переживала себя как общество спасенных грешников — в этом противоречивом с виду сочетании слов находим мы объяснение ее «вариаций» в отношении к покаянию. Грешники, которым дано спасение. Но это «спасение» не магия, оно дано для свободного принятия, для борьбы, для роста...

И если в радости первых десятилетий христиане переживают сильнее «новизну» дара, то, с течением времени, они не могут не осознать и размеров той борьбы, на которую он обрекает человека. В Церкви нет места греху, но она существует для грешников. Поэтому развитие «покаянной дисциплины», видимое понижение требований — не падение Церкви и не измена ее своему исконному идеалу, а исполнение своего вечного назначения: спасать и обновлять человека.

И вот многие не выдерживают этого «реализма» Церкви, все более очевидного врастания ее в самую гущу человеческой истории; оно кажется им изменой. Такого рода настроения и питают Монтанизм, движение, которое в семидесятых годах второго века охватывает почти все Церкви.

Родина новой ереси — Фригия, издревле страна религиозного фанатизма. Около 150 г. некий Монтан, новообращенный христианин, с двумя женщинами Прискиллой и Максимиллой начинает возвещать пришествие Св. Духа, обещанное Христом в Евангелии. Второй Завет — Сына еще не окончательный. Они учат, что только в последнем Богооткровении — в пришествии Св. Духа завершается спасение. И «новое пророчество», новое откровение послано Богом через него, Монтана, и двух пророчиц. От своих последователей Монтан требует абсолютного нравственного ригоризма, отказа от брака, вольного мученичества — ибо конец мира скоро должен наступить. По существу это вспышка темного «эсхатологизма», последнее и крайнее выражение того ожидания скорого конца мира, которое было свойственно первым христианским поколениям. Но теперь это уже и протест против «исторической» Церкви, и это сразу поняли малоазийские епископы, осудившие его на целом ряде соборов. Между тем характерно, что осужденный на месте своего возникновения, монтанизм был почти восторженно принят на Западе — в Риме,

 Галлии, Африке и потребовалось много времени, что-

бы вскрыть его «сектантскую» сущность. Даже Ириней Лионский долго защищал его от осуждения. Самым же знаменитым переходом в религию «нового пророчества» с основанием считается обращение Тертуллиана. Горячий африканец, он навсегда остался почти «эпонимом» первохристианства; мало кого так много цитируют, когда хотят сослаться на дух ранней Церкви. Один из первых западных богословов, учителей, апологетов, он оказал большое влияние на всю жизнь Церкви и вот так же, как и многие, соблазнился, не выдержал роста Церкви и связанных с этим ростом перемен. Соблазнился и ушел в «расплавленное» христианство. В трактате «О целомудрии» он отвергает теперь то, что сам писал о покаянии. Именно покаяния, то есть возможности прощения, возвращения, и, следовательно, надежды для грешников он больше и не хочет. Церковь может прощать грехи, но не должна. Церковь, в которой еще есть грех — не последняя, не настоящая Церковь. И он уходит из нее в Третий Завет, чтобы последнюю часть своей жизни посвятить борьбе с нею.

На примере Тертуллиана лучше всего виден характер монтанизма, как движения ригористов, не вынесших исторической Церкви. В нем нашла свое выражение тоска по порвоначальной чистоте, по напряженности жизни первых христиан. Нельзя отрицать того, что уровень христианской жизни начинает понижаться в эти годы. И все же победа Церкви над монтанизмом исторически — одна из величайших ее побед. Она была одержана в тот момент, когда перед Церковью стоял роковой вопрос: остаться кучкой «совершенных», отгородиться от всего, не способного это совершенство вынести, или же, не меняя ничего в последнем своем идеале, принять в себя «массу», вступить на путь медленного ее воспитания? Остаться вне мира, вне истории или же принять ее, как свое поле для тяжелого и длинного труда? Бороться с монтанизмом было трудно: в нем вспыхнуло столь-

ко святости, веры, жертвенности, столько того, чем вдохновлялась, чем жила сама Церковь. Но осудив его, Церковь навсегда осудила все попытки развенчать историческую, видимую Церковь, все соблазны развоплотить ее в Третьем Завете...

Одной из главных причин «упадка» христианского напряжения было, несомненно, затишье в гонении. От смерти Марка Аврелия (185) до середины третьего века Церковь жила в относительной безопасности. Относительной, потому что официально запрещение христианства не только не было отменено, но, напротив, подчеркнуто и усилено: в 202 году специальным эдиктом император Септимий Север снова запрещает всякий христианский прозелитизм. И цепь мучеников не прерывается в эти годы. Но в целом все-таки положение сильно улучшилось. К христианам привыкли, о них знают. А усилившийся при восточной династии Северов интерес к востоку создает даже некую «моду» на христиан, если не на христианство. Племяница Септимия Севера, Юлия Маммея, приглашает к себе во дворец знаменитого христианского учителя Оригена, чтобы в созданном ею при дворе «религиозно-философском» кружке поспорить с ним; позднее император Александр Север поместил статую Христа в своей частной молельне, и, наконец, императора Филиппа Аравийца (243-249) бл. Иероним назвал первым христианским императором: будто бы он тайно принял крещение.

Вот почему гонение, внезапно обрушившееся на Церковь в 249 году, оказалось для нее таким страшным и неожиданным испытанием и в нем уже с последней ясностью вскрылось, как далеко отошли многие и многие христиане от первоначального напряжения веры и жизни.

Император Декий (249-251) принял власть в критический момент. Риму угрожала гибель от возрождавшейся Персидской Империи, а также от глу-

боких внутренних потрясений и неурядиц: эту эпоху римской истории современный историк назвал «страшными годами». Декий видел спасение только в возрождении старого римского духа, в возвращении к попранным традициям. На первое место поставил он возрождение государственных культов, а это неизбежно привело к столкновению с христианством. С Декием открылась новая эра в истории гонений: в его лице римская власть впервые взяла на себя инициативу самих преследований; специальным эдиктом император приказал всем подданным доказать свою лойяльность отечественным богам принесением жертвы. Найденные в Египте папирусы сохранили для нас образцы расписок, выдававшихся тем, кто исполнял это приказание.

Это был удар грома среди ясного дня. Конечно, и теперь Церковь ответила на гонение мученической кровью: среди мучеников были епископы Римский Фавиан, Антиохийский Вавила, Иерусалимский Александр. Но основным фактом, потрясшим Церковь, оказалось все-таки массовое отступничество. «Страх поразил всех, — писал епископ Дионисий Александрийский, — многие и не из маловажных явились сразу; одни, уступая страху, другие, будучи чиновниками, — по обязанности службы, третьи, увлекаемые окружением. Одни были бледные и дрожащие, как будто не они должны были принести жертву, а их самих приносили в жертву идолам, и потому над ними смеялась толпа»... Та же картина в письмах Киприана Карфагенского: «Были такие, что не ждали вызова, чтобы подняться на Капитолий, ни вопроса, чтобы отречься... Сами они бежали на форум, спешили к смерти, как бы давно уже хотели этого... И, предел преступления! — детей тащили родители, чтобы те с первого возраста потеряли то, что получили на пороге жизни».

Гонение пронеслось, как буря, и быстро стихло. Но оно оставило Церковь в развалинах; тогда встал

вопрос — как же быть с «падшими», которые все теперь бросились к ней за прощением и примирением? Если уже в начале века Церковь признавала «второе покаяние», то теперь вопрос ставился по-новому и еще острее: раньше «павшие» были исключением и, потому, исключением было и «второе покаяние». Теперь — это массовое явление. А если вспомнить, что означало «свидетельство» мучеников для Церкви: ее самосвидетельство, доказательство силы Христовой, живущей в ней, то становится понятным, почему вопрос о павших вызвал длинную смуту, последнюю в ряде тех «соблазнов о Церкви», которыми отмечен конец второго и начала третьего столетий.

На фоне этой смуты особенно ярко выделяется образ великого африканского епископа — Св. Киприана Карфагенского. И он, подобно Тертуллиану, представитель того «стопроцентного» христианства, которым отмечена короткая, но такая славная история Африканской Церкви. Языческий ритор, профессор словесности, Киприан, по обращении в христианство отрекается от всего. «Дух, снисшедший с неба, сделал из меня нового человека через второе рождение. И сразу же, чудесным образом, уверенность смыла сомнения»... Очень скоро после обращения он становится епископом старшей из Африканских церквей — Карфагенской. И почти сразу приходит гонение. Киприан скрывается: но не из страха, а чтобы продолжать управление Церковью; в его отсутствие и встает вопрос о падших. Эти последние, зная ригоризм Киприана и нормальной церковной практики, минуя епископа, обращаются к «исповедникам» — то есть к тем, кто тюрьмой и пыткой заплатили за верность Христу. Таких было больше, чем мучеников: римское правительство, наученное опытом, хотело для Церкви не славы мученической смерти, а «разложения»; поэтому твердых гноили в тюрьмах, подвергали пыткам... Исповедники — слава Церкви, их авторитет был бесспорен. И вот они «разрешают»

павших, дают им рекомендации к епископу, чтобы и он их принял в церковное общение. Создается трудное положение: двойной авторитет в Церкви. Киприан хотел бы, чтобы решение вопроса было отложено до его возвращения, до общего собора епископов — но «исповедники» видят в этом неуважение к своим страданиям; нарастает парадоксальный конфликт: союз исповедников и «павших» против законного епископа и иерархии. Волнение переходит и в Римскую Церковь, только что обагренную кровью своего епископа: там против Киприана выступает пресвитер Новатиан — сам де Киприан бежал и, следовательно, «пал». А в Карфагене создается целая партия против Киприана и епископу приходится прибегнуть к строгости и отлучить от Церкви ее вожаков... Наконец, весной 251 г. Киприан возвращается в Карфаген и может собрать собор. На нем вопрос о «павших» получает свое окончательное решение и опять в сторону смягчения покаянной дисциплины. Собор разделил «павших» на две категории и, в зависимости от степени «падения», установил две формы принятия их в церковное общение: одних — только на смертном одре, других — после более или менее продолжительного покаяния. Еще раз «реализм» восторжествовал над «ригоризмом», потому что, как пишет В. В. Болотов, «нужно было обращать внимание не только на прошедшее, но и на будущее... Падшие были везде. Лишить навсегда их общения с Церковью, это значило бы слишком сократить число христиан, ограничить внешнюю миссию Церкви и вместо добра сделать зло».

Но тут произошло нечто странное. Те самые, что требовали у Киприана немедленного принятия «павших» по запискам исповедников, теперь закричали об его измене чистоте Церкви. Они нашли поддержку в Риме у Новатиана, который при неясных обстоятельствах был рукоположен в епископа. Со страшной быстротой новый «новатианский» раскол распространился по всем церквам, создав повсюду секты «чистых»

(кафаров). Уже одно это название указывает на настроение отколовшихся: на их пафос «чистой Церкви», на противоположение себя Церкви павшей. И снова, как и при Монтанизме, Церковь ответила собиранием сил вокруг епископов, вокруг ненарушенного преемства «кафолической» жизни. Африка объединилась вокруг Киприана, Запад вокруг вновь избранного законного папы Корнилия. Из Египта Дионисий Александрийский — другой светлый образ «вселенского» учителя, — писал письма повсюду, умоляя всех сохранять единство... Новатианство, как и монтанизм, выродилось в секту, остатки которой существовали еще в седьмом веке.

На примерах Монтанизма и Новатианства открывается смысл «эволюции» Церкви в те переходные десятилетия. Формально Новатиан был прав, когда, протестуя против принятия «павших», ссылался на прошлое, на предание. Сам Киприан до гонения Декия был типичным ригористом. Но в том все дело, что учение Церкви не логическая система и строится не силлогизмами. Верный логике Новатиан оказался оторванным от жизни Церкви. Киприан же, внешне противореча сам себе, мог, тем не менее, смело сказать: я ничего нового не ввел в вопросе о павших... Ибо свою доктрину он брал из жизни Церкви. И, действительно, ничего не изменилось в природе Церкви, в ее святости — но в опыте жизни трагически углубилось сознание антиномического сопряжения в ее земном пути «ветхого» и «нового». Новатиан и его последователи, ради «принципов», оказались вне Церкви — такова логика каждого раскола; они уединились в горделивом презрении к «запачканной» Церкви павших. Но в пастырском сердце Киприана, в его подлинно кафолическом сознании эта «Церковь павших» осталась все той же святой невестой Христовой, в которой нет места греху, но которая существует для спасения грешников.

Его образ завершен сиянием мученической смерти. 13 сентября 258 г. Киприана вызвали к проконсулу. Сохранились подлинные акты его допроса. «Галерий Максим, проконсул, сказал: «Ты Таский Киприан, папа сакрилегов? — Киприан сказал: — «Я» — «Императоры предписывают тебе совершить жертвоприношения». — «Я не подчиняюсь». — «Советую тебе подумать». — «Делай, что тебе предписано. В столь праведном деле не требуется советов». — «Посоветовавшись с ассесорами, проконсул прочел приговор: ...«ты, показал себя врагом римских богов и священных законов. Августейшие императоры не могли убедить тебя вернуться к исполнению римских религиозных обрядов. В предостережение тем, кого ты вовлек в свое преступное сообщество, ты своею кровью заплатишь за нарушение законов. Таския Киприана обезглавить мечом»... "Deo gratia", — сказал Киприан. На место казни его сопровождала толпа христиан с зажженными светильниками, с пением молитв. Его мученичество преобразилось в торжественный литургический акт... За месяц до него «засвидетельствовал» и папа Ксист. Полиция застала его, окруженного духовенством, возглавляющим собрание верных. Он умер, сидя на епископском престоле, с ним был умерщвлен и его диакон Лаврентий. Единство Церкви и ее правда в те дни запечатлевались кровью мучеников...

8

В гонении и соблазнах выковывается церковное сознание, укрепляется Церковь. И ничто не выражает лучше уже наступающей победы, чем тот первый расцвет христианской мысли, те первые побеги христианской культуры, которыми отмечен третий век. На первом месте здесь следует назвать Александрийскую христианскую школу и ее знаменитого учителя Оригена.

До третьего века христианская письменность либо носила характер «защитительный» — была направлена против ересей и язычества, — либо же состояла в простом изложении основных моментов церковного вероучения. Значение александрийской школы в том, что в ней впервые была сделана попытка продумать это вероучение, как целостную систему, выявить заключенные в нем истины, как источник мысли и знания.

О начале Александрийской школы мы знаем мало: по всей вероятности она выросла из «оглашения» новообращенных. Александрия была умственной столицей эллинистического мира и здесь всякая проповедь приобретала «академический» характер, облекалась в интеллектуальные одежды. Поэтому естественно, что именно тут было положено начало научному богословию и оно было осознано как последнее и высшее призвание христианина. Уже для первого из известных александрийских богословов — Климента — христианство есть высшее «знание», гнозис в полном и абсолютном смысле этого слова. «Если бы гностику предложили выбор между спасением души и познанием Бога, предположив, что две эти вещи различны, тогда как они тождественны, он выбрал бы познание Бога». Гнозис — это видение Бога «лицом к лицу», мистическое озарение Его Истиной; это знание Бога христианин предпочитает всему другому, в нем видит цель всей жизни. Но для Климента характерно также и радостное приятие мира, его «оправдание». Это новый опыт, для которого христианство уже твердо укрепилось в мире и торжествует. «Как спасается богатый?» — так называется одно из произведений Климента, типичное для общего его миросозерцания. Он не отвергает мира, а, напротив, все пытается сделать христианским, мы находим у него рассуждения о смехе, или даже о домашнем устройстве. Все допустимо, если принимается умеренно,

 но, главное, если подчинено последней ценности: зна-

нию Бога и в Нем Истины... Это оптимизм первого, но еще не глубокого и часто сомнительного синтеза между христианством и эллинизмом. Но по-настоящему начало научному богословию положил не Климент. Ему на смену на кафедру «огласителя» взошел молодой Ориген.

Ориген сочетает в себе черты «героического» первохристианского периода с новым духом, все сильнее сказывающимся в Церкви. Христианин уже по рождению, он тем не менее больше всего вдохновлен идеалом мученичества и его «Призыв к мученичеству» написанный во время гонений Максимина (235—238), остается одним из лучших памятников первохристианства. Но мученичество для него шире исповедания Христа перед гонителями. Оно — вся жизнь христианина, которая в этом мире не может не быть «узким путем» если стремиться к евангельскому совершенству. Ориген один из основоположников теории аскетизма и его влияние будет огромно, когда — в следующем веке — возникнет в Церкви монашество. Свое желание воплотить евангельское учение в самой его букве довело его, как известно, даже до самооскопления. В нем часто видели чистого «интеллектуала», далекого от жизни Церкви, погруженного в одни книги. На деле, он, прежде всего, человек Церкви, глубоко укорененный в ее жизни, в ее молитве, и само его «интеллектуальное» служение можно понять только если помнить, что для него всё подчинено «единому на потребу»...

Очень молодым он принимает служение «огласителя», состоявшее в объяснении писания новообращенным. Отдавшись ему целиком, он скоро приходит к мысли, что простого чтения Писания недостаточно. В его аудитории сидели философы, ученые, люди больших знаний. Христианское учение и, прежде всего, слово Божие нужно было объяснить им, как высшее Откровение, доказать им всю его глубину. Но

для этого нужно использовать те самые методы, которыми пользуются в искании истины все философы, нужно овладеть их культурой. Школа Оригена быстро перерастает свое первоначальное назначение; она открыта всем желающим, это форум, где христианская мудрость сталкивается и борется с мудростью языческой. Но у Оригена христианская мудрость не просто отбрасывает языческую: здесь совершается первый перелом, первое принятие «эллинских ценностей» христианством, для обращения их на служение Христу. «Я хотел бы, чтобы ты употребил все силы твоего ума на пользу христианства, которое должно быть твоей высшей целью, — пишет Ориген своему ученику Григорию. — Чтобы достичь этого, я желаю, чтобы ты взял от греческой философии круг знаний, могущий быть введением в христианство, и те сведения геометрии и астрономии, которые могут послужить к объяснению священных книг; чтобы то, что философы говорят о геометрии, о музыке, о грамматике, о риторике, об астрономии — а именно, что они помощницы философии, можно было бы сказать и о самой философии по отношению к христианству». Это означало «полный переворот по отношению к профанной культуре» (Даниелу), но, в отличие от гностицизма, не христианство в нем «подчинилось» эллинизму, а сам эллинизм провозглашался, как подготовка человеческого ума к приятию высшего Откровения, к постижению Писания.

Последний же смысл всякой науки, как и самого христианства, это постижение Слова Божьего. Все подчинено ему и нет меры погружения в его смысл. Но это постижение требует не только особой благодати, просветления ума молитвой и тела аскезой, но и подготовки научной. Сам Ориген изучил еврейский язык и проделал огромную работу по изучению Писания и сравнению всех его переводов; достаточно сказать, что в своих «Экзаплах» он переписал всё Писание шесть

раз, в параллельных столбцах, приводя, рядом с еврейским оригиналом и его транскрипцией греческими буквами, все существующие греческие переводы его. В этой работе он применил методы знаменитой Александрийской литературной школы, занимавшейся изучением древне-греческой литературы и через него, они навсегда легли в основу христианского изучения Библии.

Но эта работа только подготовительная. Остается само толкование Писания и здесь также Ориген проложил новые пути; в основе его толкования лежит церковное предание о духовном смысле Слова Божьего, раскрывающимся за смыслом буквальным. Ветхий Завет имеет в себе прообраз Нового, в Новом же Завете раскрываются вечные образы Церкви и христианской жизни. Иудеи не поняли образов своего Писания и отвергли Христа, гностики, не умея понимать их, отвергают Ветхий Завет, как откровение о злом и мстительном Боге. Но все образы стали действительностью в явлении Христа и потому только Он есть ключ к Писанию, точно так же, как только из Писания можно получить откровение о Нем. Ветхий Завет раскрывает Новый, а в Новом — грядущее Царство Божье, «когда будет Бог всяческая во всем» и все образы исполнятся в вечной Действительности.

Заслуга Оригена в деле изучения и толкования Писания огромна. Если и до него, конечно, и проповедь и богословие в Церкви всегда основывались на Писании, именно он первый формулировал уже систематически «христоцентрическое» понимание Ветхого Завета, а в своих бесчисленных толкованиях на века опередил развитие церковной «экзегезы». Но нельзя не отметить и опасностей, заключенных в его подходе к Библии. Опасность эта — крайний аллегоризм, благодаря которому каждое слово в Библии приобретает бесчисленное множество значений, иногда самых фантастических и неубедительных. Аллегоризм был в

4—316

большой моде у александрийских языческих литературоведов и эта мода повлияла на Оригена. Современные ученые стараются, правда, разграничить в его толкованиях «типологию», то есть искание истинных образов и духовных смыслов от «аллегорий», то есть произвольного смысла, вкладываемого в те или иные события и слова и, по всей вероятности, Ориген сам сознавал это различие. Но на деле границу между двумя этими подходами провести трудно и «аллегоризм» останется надолго опасным учением в христианском богословии, часто подменяющим здравое и жизненное значение Слова Божьего риторическими ухищрениями.

Еще опаснее для будущего оказалось уже само богословие Оригена — его попытка построить систему христианского вероучения. Она заключена в его произведении «О началах», дошедшем до нас только в позднем латинском переводе. Хотя он и утверждал, что единственным мерилом всякого богословия должно быть «правило веры» то есть Предание Церкви, на деле он не нашел того сочетания между Откровением и эллинской философией, в котором был бы преодолен изначальный «идеализм» греческого миросозерцания. Напротив, его система оказалась острой эллинизацией самого христианства: из нее выпало ясное учение о творении мира из Ничего, — ключ к всякой подлинно-христианской космологии, и всё своеобразие библейского понимания мира, как истории, как действительной, а не призрачной трагедии свободного выбора. По Оригену мир «развертывается» из Бога и возвращается в Него по некоему непреложному закону, в котором «растворяется» реальность зла, реальность свободы, реальность спасения. А так как в Боге всё вечно, то и сам этот круг миротворения вечен, вечно повторяется, завершаясь неизменно всеобщим восстановлением и спасением...

Свою длинную и праведную жизнь Ориген закончил исповедником: скончался от пыток и истязаний, полученных во время гонения Декия (250). Желание мученичества, не ослабевавшее в нем с детства, исполнилось. Если образ Оригена — необычайно привлекателен, пример — вдохновляющий, то богословие его, в конечном итоге, сыграет роковую роль в истории церковной мысли и многими скорбями преодолеет Церковь соблазны и опасности «оригенизма».

С Оригена начинается медленное «воцерковление эллинизма», борьба за его преодоление уже внутри Церкви, в этой борьбе основная тема следующих — византийских — веков церковной истории и, быть может, без «творческой неудачи» самого Оригена конечное торжество христианского эллинизма было бы невозможно.

Конец века проходит под знаком усилившегося гонения. Империя гибнет, всё ее здание колеблется под страшным напором германцев с севера, готов и персов с востока. В эти смутные годы, когда естественно нужно найти виновников стольких несчастий, ненависть против христиан зажечь не трудно. Эдикт следует за эдиктом и по всей Империи имена мучеников увеличивают церковные «мартирологи». Но никогда, кажется, не достигало гонение такого напряжения, как при Диоклетиане (303), — буквально накануне обращения Константина. От этого гонения дошло до нас самое большое число имен мучеников. Как будто в последний раз перед победой, являет Церковь всю силу, всю красоту, всё вдохновение мученичества, то, чем жила она в эти первые века своей истории. Силу свидетельства о Царстве Христовом, которой одной, в конечном итоге, и победила.

Глава третья

ПОБЕДА ХРИСТИАНСТВА

I

Можно без всякого преувеличения сказать, что обращение императора Константина повлекло за собой самый большой перелом из всех, когда-либо пережитых Церковью. Значение его отнюдь не исчерпывается переменой церковно-государственных отношений, внешних условий жизни Церкви. Неизмеримо важнее вызванные им сдвиги в самом христианском сознании, глубокий внутренний переворот, совершающийся постепенно в церковном обществе. Процесс этот настолько сложен и многосторонен, что нужно с опаской относиться к противоречивым оценкам «константиновского» периода: и к огульному его осуждению и к безоговорочному «оправданию».

На первом месте стоит вопрос о самом Константине. Насколько борьба Империи с христианством — явление, как мы видели, «фатальное», настолько же мир между ними дело, прежде всего, одной личности, одной воли, одной инициативы. Этой роли Константина не отрицает никто. Но оценивают ее диаметрально противоположно. Для восточного христианства — Константин и до сего дня остается святым зачинателем христианского мира, орудием победы света над тьмой, увенчивающей подвиг мучеников. Запад же обычно видит в «константиновском мире» начало порабощения Церкви государством или даже первое «па-

дение» Церкви с высот первохристианской свободы. Необходимо хотя бы кратко разобраться в этом всё еще длящемся споре.

В наших литургических текстах обращение Константина сравнивается с обращением Павла: ...«яко же Павел звание не от человек прийм»... Но историк должен отметить сразу же и коренное различие между ними. То, что пережил Павел на пути в Дамаск, было действительным и глубочайшим кризисом, «переоценкой всех ценностей». Между старым и новым легла непроходимая черта, изменившая всё в жизни и психологии апостола. Обращение же Константина не случайно совпадает с самым решительным моментом его политической, императорской карьеры. Это не политический расчет, не «маккиавелизм», как утверждали некоторые историки, но и не перерождение личности, как у Павла. И объяснение его нужно искать в религиозно-политической идеологии или психологии Константина, которая одна дает ключ к пониманию его места в христианской истории.

В дни Константина завершается та эволюция Римской Империи, которая началась с первого же соприкосновения ее с эллинистическим востоком. Это постепенное перерождение римского принципата в теократическую монархию, где император становится связующим звеном между Богом и миром, а государство — земным отображением небесного закона. Уже культ непобедимого солнца, который император Аврелиан в середине третьего века сделал правительственной религией, был тесно связан с этим новым религиозным переживанием монархии: император в мире то же, что солнце на небе, он участник его природы, представитель его на земле. Монарх отделен от простых смертных, он «священен» и потому священно всё, что его окружает. Ему воздается религиозное поклонение и в «имперской литургии», в священном ритуале, в который отныне облечена вся жизнь царя, символизи-

руется божественная природа государства, как небесного строя, отраженного в мире. Этой эволюции государственного самосознания соответствует, ее вдохновляет, но и ею в свою очередь вдохновляется религиозное движение греко-римского мира в сторону монотеизма, то есть веры в единого Бога. Нео-платонизм Плотина — это лебединая песня греческой философии, восточные культы, «герметическая» письменность — все главные духовные и умственные течения эпохи — провозглашают Единое Начало, Одного Высшего Небесного Бога.

Типичным представителем такого нового религиозного сознания и был Константин. По свидетельству его первого христианского биографа Евсевия Кесарийского, уже его отец «посвятил Единому Богу своих детей, жену, служителей и весь свой дворец»; Константин вырос в атмосфере этой возвышенной, «небесной» религии, очищенной от грубого язычества. У него всегда был мистический интерес, вера в сны, видения, озарения. Он твердо верил в свое избранничество и вся его политическая карьера отмечена личными «контактами» с небом. Такая настроенность еще не объясняет целиком его обращения в христианство, но она помогает лучше понять, как сам Константин воспринял христианство, делает его представителем нового подхода к Церкви и ее вере.

Звезда Константина начинала восходить на политическом горизонте Империи, над разрухой и междоусобицами нескольких враждующих императоров, которые последовали за отречением Диоклетиана. Как императору Запада, ему оставалось для объединения под своей властью всей западной половины Империи, уничтожить своего соперника Максентия, утвердившегося в Риме. В начале 312 года он двинулся из Галлии, и после смелого зимнего перехода через Альпы, в октябре, с небольшим войском, подошел к Вечному

 Городу. Предстоявшее сражение должно было решить

вопрос его жизни или смерти, конечного успеха или провала всей его, так остро сознававшейся им, «миссии». Но вот он дерзал идти против Города — а не защищали ли его вместе с Максентием все его древние боги, вся сила традиции, вся слава прошлого? Для такого человека, каким был Константин, эта борьба с Римом не означала ли святотатственного разрыва с прошлым? И не искал ли он бессознательно новой силы, новой религиозной опоры, которые поддержали бы его в его замысле обновления Рима? Вот на этот момент страшного напряжения и сомнения и падает его обращение. Самые близкие по времени описания этого события не упоминают ни о видении Креста, ни о словах «Сим побеждай». Они говорят о вразумлении, полученном Контантином во сне сделать новый знак на оружии. Исполнив это, Константин победил Максентия и вступил в Рим. Позднее этот основной рассказ стал обрастать — не без помощи самого Константина — легендой. Одно остается несомненным: знак, виденный Константином и под которым одержана была эта решительная победа, в сознании самого Константина был знаком христианским и с этого момента император стал считать себя христианином.

Стал ли он им в действительности? Крещение, которое для Церкви одно по настоящему делает человека христианином, включает его в новую жизнь, он принял только на пороге смерти, через двадцать пять лет после Мильвийского сражения! Чем же был он до этого? Отвечая на этот вопрос, мы вскрываем тот исходный парадокс византинизма, который заключен всецело в своеобразном обращении первого христианского императора. Всё дело в том, что в сознании Константина, христианская вера или, вернее, вера во Христа, пришла к нему не через Церковь, а была дарована лично, непосредственно и для победы над врагом, то есть при выполнении им его царского служения. Тем самым победа, одержанная при помощи хри-

стианского Бога, ставила отныне Императора, а, следовательно, и Империю под покров Креста, в прямую зависимость от Христа. Но это означало также, что Константин обратился не как человек, ищущий Истину, только ее, и ради нее самой, а как император: сам Христос санкционировал его власть, делал его Своим нарочитым избранником а в его лице и Империю соединял с Собой некоей особой связью. Так объясняется тот поразительный факт, что обращение Константина не повлекло за собой никакого пересмотра, никакой «переоценки» теократического самосознания Империи, а, напротив, самих христиан, саму Церковь убедило в избранничестве Императора, в Империи заставило видеть богоизбранное и священное Царство. Все трудности, всё своеобразие Византии, вся острота и двусмысленность «константиновского периода» церковной истории вытекают из этого первого парадокса: первый христианский император оказался христианином вне Церкви и Церковь молчаливо, но с полной искренностью и верой приняла и признала это. В лице Императора Империя стала христианской, не пройдя через кризис крещального суда.

За обращением последовал так называемый «Миланский Эдикт», определивший принципы религиозной политики Константина (313). В нем торжественно провозглашалась свобода — «и христианам и всем следовать той религии, какой каждый пожелает», христианским же церквам, кроме того, возвращались конфискованные у них во время гонения имущества. О смысле Миланского решения велись жаркие споры среди историков. Что означала эта религиозная свобода? Если, провозглашая ее, Константин вдохновлялся христианской идеей независимости религиозного убеждения от государства, то почему просуществовала она так недолго, так быстро уступила место безраздельной и принудительной монополии Христианства, на веки уничтожившей всякую религиозную свободу? Ответ

может быть только один: свобода Константина не была христианской свободой. Понадобились столетия, чтобы то новое понимание личности, которое всеми своими корнями вырастает из Евангелия, проросло постепенно и в новое понимание государства, ограничило его неотъемлемыми правами этой личности. Мы знаем теперь, сколь мучительным оказался этот процесс, знаем, увы, и то, что сами христиане далеко не всегда были в нем носителями именно христианской, евангельской истины. Не состоит ли трагедия новой истории, прежде всего, в том, что самая христианская из всех идей нашего мира, идея абсолютной ценности человеческой личности, исторически оказалось выдвинутой и защищаемой против церковного общества, роковым символом борьбы против Церкви? А случилось это как раз потому, что с самого начала сознание христиан заворожено было обращением Константина; оно-то и помешало Церкви пересмотреть в евангельском свете теократический абсолютизм античной государственности, а, напротив, его самого слишком надолго сделало неотъемлемой частью христианского восприятия мира. И в свете этого теократического самосознания Константина, в котором государство мыслится «носителем» религии, потому что оно непосредственно отражает и воплощает в человеческом обществе божественную волю о мире, только и можно правильно истолковать свободу Миланского эдикта. Это свобода культа — то есть внешних форм богопочитания; государство не связывает себя больше ни с одной из них исключительно, но не потому что оно становится религиозно «нейтральным», а потому что в том новом религиозно-философском монотеизме, представителем которого был Константин до своего обращения, все внешние формы религии, культы всех богов восходят в той или иной мере к одному Высшему Божеству и в конечном итоге «относительны». С этой точки зрения Миланский эдикт есть не начало, а конец. В нем нахо-

дит свое последнее выражение тот религиозный синкретизм, в котором разлагается и умирает древнее язычество. Но теократическая природа государства остается неприкосновенной; религия есть дело государства по преимуществу, потому что само государство есть божественное установление, божественная «форма» человеческого общества. И свобода даруется для того «чтобы находящееся на небесах божество могло быть милостиво и благосклонно к нам и ко всем, находящимся под нашей властью»...

Но если эту свободу нужно понимать, как последнее проявление имперского синкретизма, то за ней в Миланском эдикте открывается уже и нечто новое. Император не скрывает своей особой симпатии к христианству и прямо заявляет, что свободу не-христианам он дарует «ради спокойствия нашего времени», его же собственное сердце уже безраздельно принадлежит новой вере. Это свобода для переходного времени, в ожидании безболезненного торжества христианства. Язычество уже обречено на гибель и гонение. И обречено оно всё той же теократической природой самой Империи, самим же языческим ощущением государства. Как Император, Константин сознает себя религиозным законодателем Империи, ее религиозным средоточием, а как христианин, он не может смешивать христианство с языческой ложью. И чем больше он будет осознавать свое христианство, тем очевиднее станет его вражда к язычеству. Две «логики», две веры: теократическая и христианская сплетаются в двусмысленном единстве, которое и определит судьбу Церкви в рождающейся Византии.

Эта двусмысленность дала себя почувствовать почти сразу же в так называемом расколе донатистов в Африке. Одновременно с обращением Константина в Африканской Церкви возникли смуты. После волны
 гонений атмосфера была отравлена подозрениями и

обвинениями в изменах и в падении. Часть карфагенских христиан отказалась признать нового епископа Цецилиана, потому что в его рукоположении принимал участие некий Феликс, епископ Аптонгский, которого обвиняли в «традиторстве» — выдаче священных книг полиции. Эта группа, поддержанная многими соседними епископами, избрала своим епископом сначала Майорина, а потом Доната, по имени которого и получила название вся секта. Как раз в этот момент Константин посылал щедрые дары пострадавшим от гонения христианским общинам. В Африке, естественно, его помощь получили «кафолики» во главе с Цецилианом. Это побудило донатистов обратиться к Императору с просьбой передать их дело на суд Галльских епископов, не подвергшихся гонению и потому свободных от обвинений в компромиссах. Константин ничего не ценил так, как мир, и в самом христианстве, его, может быть, больше всего и привлекала «кафоличность» — вселенское единство Церкви. Желая умиротворить Африканскую Церковь, он согласился на просьбу донатистов. Главные епископы Галлии собрались в Риме под председательством папы Мильтиада, выслушали обе стороны и торжественно подтвердили приговор Карфагенского собора. Дело, казалось, было решено в согласии со всеми церковными правилами, как того хотели и сами донатисты. Но эти последние снова обратились к Императору. И тут сделал Константин тот непоправимый шаг, с которого начинается многовековое трагическое недоразумение между теократической Империей и Церковью. Вместо того, чтобы попросту сослаться на независящее от него, церковное решение, некрещеный Император исполнил просьбу донатистов и приказал начать новое расследование. Так был нанесен первый удар независимости Церкви и замутнено сознание ее иноприродности по отношению к государству. Дальнейшее развитие донатистской смуты было уже толь-

ко последствием этой первой и роковой ошибки. Новое осуждение раскола большим собором в Арле, новая аппеляция к Императору. Константин возмутился: «Какое безумие требовать суда от человека, который сам ожидает суда Христова!»... и все-таки снова сдался. И когда после стольких разбирательств он убедился, наконец, в неправоте донатистов, он обрушился на них всей тяжестью государственного гонения — последняя, самая страшная из всех ошибок! Гонение, превратив раскольников в мучеников, только усилило их. Пожар разгорелся по всей Африке и уже ничто не смогло затушить его. Донатистский раскол — еще до нашествия Вандалов — оказался началом конца великой и славной Африканской Церкви.

Но донатизм — только первая, вводная глава в истории новых взаимоотношений Церкви и Государства. Неизмеримо полнее и трагичнее смысл их раскрывается в арианской смуте, наполняющей весь первый век «константиновского мира».

2

В Арианской смуте, как в узле, сходится множество нитей, сливается множество вопросов. Это начало тех великих богословских споров, на которые уйдут почти пять веков церковной истории, и которые оставят, в наследие нам, вдохновенные писания Отцов и Учителей, чеканные формулы Вселенских Соборов. Но эта борьба за Истину сразу же усложняется участием в ней государственной власти, перестает быть делом чисто-церковным и приобретает новое — государственное — измерение. В ней не только чеканится вера Церкви, но совершается медленное и мучительное рождение христианской Византии. Четвертый век внешне — один из самых трагических в истории Церкви, и всё же именно тогда ставится впервые, во всей своей глубине, тема христианского мира, зарождается тот

замысел, то видение, которого никогда не вытравить из церковного сознания.

Спор начался в Александрии, столице христианской мысли. Арий, ученый александрийский пресвитер и проповедник, стал учить, что Христос, будучи Сыном Божиим, по необходимости должен быть признан сотворенным во времени, одним из творений Божиих, так как рождение не может не быть возникновением во времени. Рожден же он Богом для творения мира, как орудие этого творения, а потому «было время, когда Его не было»: и, следовательно, Сын Божий всецело отличен от Отца и неподобен Ему.

Современному церковному обществу, в массе чуждому богословских интересов («ненужные и опасные умствования!»), трудно понять, во-первых, как могло возникнуть такое учение, идущее, очевидно, в разрез с самыми основными положениями христианства, а во-вторых, «резонанс» этого спора, в течение целых пятидесяти лет разрывавшего Церковь на части. Чтобы понять это, нужно почувствовать, что для тогдашних христиан богословие было действительно «делом жизни, духовным подвигом, исповеданием веры, творческим разрешением жизненных задач» (о. Г. Флоровский), что, споря как будто о словах и определениях, участники споров, на деле защищали и отстаивали именно жизненное, теперь бы сказали «практическое» или «экзистенциальное» значение христианства, заключенное в слове «спасение». Ведь спасение, это не магическое, извне совершающееся действие, оно зависит от целостности приятия и усвоения человеком Божественного дара. А тогда богословие, то есть — уразумение, выражение, исповедание Истины в словах, раскрывается, как высшее, царское призвание человека, в нем восстанавливается причастность человека Божественному Смыслу, первородство его, как разумной личности в мире. Богословие есть раскрытие в понятиях разума-веры Церкви, не проверка ее разумом

и не подчинение ему, а, напротив, расширение самого разума до Откровения, согласование его с истиной, очевидной вере. Вера прежде богословия и только потому и можно говорить о богословском развитии, как о постепенном восприятии, раскрытии и уточнении изначально полной веры. На примере Оригена мы видим, что первые попытки этого раскрытия — несовершенны, даже «еретичны». Но это значит, что нелегко было найти слова для выражения веры, и потребовались века, чтобы переплавить в духе христианства саму мысль.

Верою в Отца, Сына и Св. Духа, опытом Троичного Бога, жила Церковь с первого дня. В откровении Троицы, как совершенного единства, совершеннной любви и совершенной жизни — смысл Евангелия. «Благодать Господа Иисуса Христа, любовь Бога Отца, причастие Св. Духа», — это литургическое благословение встречаем мы уже в послании Павла. Но если в откровении о Троичном Боге источник спасения и сила христианской жизни, то оно должно просветить и человеческий разум, и его расширить до уразумения тайны, открытой Христом. Принятие же Истины всегда означает усилие, кризис, рост. «Естественный» разум наталкивается на Откровение, как на противоречие и парадокс: как совместить изначальную веру Церкви в Троичного Бога со столь же несомненным утверждением Его единства — того «монотеизма»», во имя которого христиане вслед за евреями отвергали всякое язычество? Эту веру нужно раскрыть, этот опыт объяснить. Так возникает в церковном сознании первый по времени и основоположный по существу богословский вопрос — вопрос о Троице.

Уже во втором веке Апологеты, то есть защитники христианства перед Империей и обществом, пытались объяснить веру в Троицу, исходя из привычного для греческих философов понятия «Логоса».» Сын Божий, Христос есть Слово Отца, Которым Он творит

и спасает мир и Которым Он с миром связан. «Словом» же мы в свою очередь узнаем Бога и соединяемся с Ним. Но опасность такого объяснения состояла в том, что в греческой философии понятие «Логоса» имеет так сказать «инструментальный» характер. «Логос» — это всегда связь, промежуточное звено, объединяющий принцип, но это не самостоятельное, само по себе существующее начало. Если в Евангелии от Иоанна «Слово», как мы уже видели, понимается в духе и свете Ветхого Завета, как живой и действующий Бог, то в греческом восприятии оно легко могло быть воспринято, как некое Божественное «качество» или «сила», данные человеку Иисусу и выделившие Его из всего человечества. Иными словами, общее для христианства и эллинизма понятие «Логоса» нужно было еще очистить от того исключительно «космологического» значения, которое оно имело в греческой философии, но для этого у апологетов второго века нехватало ни слов ни философского дара. Поневоле их писания оказывались двусмысленными, сбивчивыми: вполне православные для Церкви, которая читала их в свете своей веры, они могли быть поняты «извне», как отожествление Отца со Словом, подобно отожествлению человека с его «разумом» или «мыслью».

Немного позднее, в начале третьего века, возникло, опять на западе, так называемое «монархианство», то есть такое учение о Троице, в котором защищается «монархия» Отца. Это была боязнь отступить от исконного монотеизма, соблазн о церковной вере, как о вере в трех Богов. Монархиане учили, что один только Отец — Бог; в учении же об Иисусе Христе и Св. Духе они делились на два направления: одни учили, что Христос — человек, на которого сошла Божественная Сила, сделавшая Его Сыном Божиим и совсем особым образом соединившая Его с Отцом. Другие же, что Отец, Сын и Дух — это три разных «модуса» явления Единого и Того же Бога в мире. Снача-

ла Он открывается как Отец, затем как Сын и, наконец, как Св. Дух. Это учение было названо «модализмом» и главный его представитель — ученый римский пресвитер Савеллий был отлучен от Церкви при папе Каллисте (217-222). В борьбе с этими ересями и возникают первые попытки дать православное «описание» тайны Троицы, выразить ее в человеческих словах. На западе это богословие Тертуллиана (до его ухода в монтанизм), на востоке — Оригена. При всем различии обе они грешат одним недостатком: обе принимают то самое отожествление Бога с одним Отцом, которое привело к «монархианству». Троица «возникает», «становится» если не во времени, то иерархически — как «раскрытие» Бога Отца, тогда как в опыте Церкви Троичность Бога и есть Его совершенство, тайна Трех, имеющих в совершенной Любви одну Жизнь... Мысль еще не поспевала за верой, слова оказывались беспомощными выразить опыт.

Таково положение в начале четвертого века в момент возникновения Арианства. Из-за недостаточности слов мысль срывается и увлекает веру за собой, искажая самые основоположные и жизненные истины новозаветного Откровения. В этом смысле Арианство означает и конец всех этих смут: именно оно даст Церкви возможность выразить, наконец, свою веру в Троицу в «богоприличных» словах.

Арий ошибся, потому что к разрешению богословского вопроса о Троице подходил исключительно как философ, и весь вопрос мерил логикой. Две краеугольных и именно жизненных истины христианства: об Едином Боге и о спасении мира Сыном Божиим он воспринимал как абстрактные положения. Он был убежденным монотеистом, но не в духе Ветхого Завета, а в духе того философского монотеизма, который в эту эпоху торжествовал в эллинистическом мире. Это признание некоего абстрактного Одного или Единого, лежащего в основе всего сущего, как его начало

и как объединяющий принцип всего «множественного». Бог Един и в Нем не может быть никакой множественности, если же у Него есть Сын, то Сын уже отличен от Него, не Он и не Бог. Сын рождается, но рождение есть возникновение того, кого не было раньше. Сын рождается *для* творения, *для* спасения, но Он не Бог в том единственном, абсолютном смысле, в котором называем мы Богом Отца... Арианство есть «рационализация» христианства; в нем уже не живой, религиозный опыт оплодотворяет мысль, заставляет ее видеть и понимать то, чего она раньше не понимала, а, напротив, вера иссушается логическим анализом и превращается в абстрактное построение. Но арианство было «созвучно» эпохе: строгим монотеизмом, и вместе с тем отсечением всего «иррационального», непонятного. Оно было доступнее среднему уму, искавшему «разумной» веры, чем предание Церкви с его библейскими, реалистическими образами и выражениями. Как правильно заметил один историк, арианство лишало христианство его живого религиозного содержания, превращало его в «теизм»: в космологию и мораль.

Первой реакцией на Арианство и была реакция живой веры, содрогнувшейся от этого извращения самой святыни Церкви. Ария осудил его собственный епископ — Александр Александрийский. Но это было осуждение, не ответ. В ответе Александр сам сбивался, не находя правильных слов. Арий обратился за поддержкой к своим бывшим друзьям по школе известного антиохийского богослова Лукиана. Как образованные богословы, многие из них занимали епископские кафедры. Нужно особо отметить двух Евсевиев: Кесарийского, первого церковного историка (его «Церковная история» есть один из главных источников наших знаний о ранней Церкви) и Никомидийского — крестившего позже Императора Константина. Эти друзья поддержали Ария, и не только по лич-

ным причинам. В эти годы в Церкви нарождалась «интеллигенция», жаждавшая «разумного» объяснения веры, начинавшая как бы стесняться недостаточно философского характера церковного учения. Ересь Ария казалась им вполне подходящим — «современным» истолкованием этого учения, приемлемым для широких кругов образованных людей. Так местный александрийский спор распространился постепенно по всему востоку.

В этот момент и вступает в него император Константин. Надо представить себе, что означало для Церкви после трех веков гонения — обращение самого Императора, чтобы понять, почему двор Константина сразу же стал притягивающим центром — и не для одних оппортунистов и карьеристов, но и для тех, кто, окрыленные победой Христа, мечтали о распространении этой победы по всему миру. Император и Империя становились провиденциальными орудиями Царства Христова!.. И вокруг Константина сразу создается круг христианских советников, некий неофициальный «штаб», а в нем видное место занимает очень рано — с самого появления Константина на востоке — Евсевий Никомидийский, первый из печальной серии придворных епископов. Сам Константин не мог, конечно, разобраться в богословском споре по существу. Но он потрясен был этой новой смутой в Церкви. То были годы его торжества. Победа над Ликинием в 323 г. окончательно утвердила его единодержавие и ему рисовался образ единой Империи, изнутри духовно обновленной единой Церковью... И вдруг, вместо мечты, печальная действительность: новые споры, новые разделения... По всей вероятности, его христианские советники и дали ему мысль собрать собор епископов — привычный для Церкви способ решения споров. Но Константин захотел сделать из Собора символ и увенчание и своей победы и нового положения Церкви в Империи. Так созван был первый

Вселенский Собор, весною 325 г. в Никее. Вселенским был он не по числу епископов (предание определяет его как Собор 318 Отцов) но по замыслу и значению. Действительно, впервые после столетий полуподпольного существования собрались епископы из всех частей Церкви, многие еще со следами ран и увечий, полученных при Диоклетиане. Какой ощутимый опыт торжества и победы! А роскошь приема, небывалая торжественность встречи, ласка и доброта Императора усиливали радостную уверенность в начале новой эпохи, в действительной победе Христа над миром. Так воспринимал собор, прежде всего, сам Константин. Он приурочил его к двадцатилетию своего царствования, он хотел парада и радости и не хотел ненавистных ему споров. В своей речи епископам в день открытия он говорил, что эти споры «более опасны чем войны и прочие конфликты... Мне они доставляют больше горя, чем все остальное».

Но значение Никейского Собора прежде всего, конечно, в одержанной на нем величайшей победе Истины. От него не осталось, как от других Вселенских Соборов никаких протоколов или «деяний». Известно только, что собор осудил арианство, а в традиционное содержание крещального символа веры ввел новое уточнение об отношении Сына к Отцу, назвав Сына единосущным Отцу, то есть имеющим ту же сущность, что Отец, и, следовательно, равным Ему по Божеству. Слово это, по замечанию В. В. Болотова, было настолько точным, что «исключало какую бы то ни было возможность перетолкования»: арианство им осуждалось безоговорочно. Но именно это слово и оказалось на долгие годы камнем преткновения и соблазна, ввергло Церковь в длительную смуту.

Эта смута заполняет собою пятьдесят шесть лет, отделяющие первый вселенский собор от второго — Константинопольского в 381 году. В ней нужно различать разные темы, но нужно видеть также и связан-

ность их между собою: они почти в равной мере определяют собою дальнейшую историю Церкви, в которой вряд ли другие пятьдесят лет имели равное значение.

Внешне причиной смуты было то, что осужденные ариане не только не «сдались», но при помощи очень сложных интриг сумели привлечь на свою сторону государственную власть: так поставлена была первая тема — участие Императора в жизни Церкви. Скажем заранее, что итоги четвертого века с этой точки зрения более чем отрицательны, они поистине трагичны. Но тут же необходимо сразу определить и вторую тему арианской смуты. Торжество ариан было бы невозможно даже и при помощи Императора, если бы Церковь, осудившая почти единогласно Ария, оказалась единой в этом осуждении и, главное, в принятии положительного Никейского учения. Но этого как раз не случилось: Никея внесла смущение и сомнения в умы, но тогда нужно поставить вопрос о богословском содержании после-никейской смуты. А в этом разрезе четвертый век, напротив, имеет положительное значение, показывая воочию конечную силу Истины в церковной жизни даже в безнадежных обстоятельствах.

Большинство участников собора легко приняло осуждение арианства: слишком очевидно искажал он исконное церковное предание. Но совсем иначе обстояло дело с положительным учением о Троице, заключенном в слове «единосущный». Это слово выдвинула и его фактически навязала Константину, а через него собору, маленькая группа дальновидных и смелых богословов, понимавшая недостаточность одного осуждения Ария, необходимость «отчеканить» Предание Церкви в ясном понятии. Но для большинства епископов это слово было чуждо и непонятно: в нем впервые в вероучительные определения вводился философский термин, чуждый Писанию; притом тер-

мин даже подозрительный: это «единосущие», не возвращало ли оно в Церковь совсем недавно преодоленный соблазн савеллианства, не «сливало» ли снова Отца и Сына в «одну сущность»? И все же Собор, по просьбе Константина, принял это слово в Символ Веры, не очень вникая в его смысл: епископам казалось, что главное — осуждение ереси, что же касается Символа Веры, то на деле каждая Церковь имела свой, согласный со всеми другими по существу, но не обязательно по букве. Таким образом, внешне собор кончился благополучно, если не считать повторной — после донатизма — ошибки Константина, сославшего Ария и его единомышленников и тем снова смешавшего суд Церкви с судом Кесаря.

Вот тут-то и сказался вес той «придворной группы» епископов, о которой мы говорили выше. Она состояла почти целиком из друзей Ария, во главе с Евсевием Никомидийским. Они приняли осуждение Ария, потому что на соборе вскрылось единодушие против него почти всех епископов. Но приняли его скрепя сердце и с мечтой о «реванше». Выступать открыто против собора было невозможно и друзья Ария прибегли к интриге. Пользуясь равнодушием епископов к положительному никейскому определению, они попросту стали замалчивать его, все же свои силы направили против той кучки богословов, которые одни понимали все значение «единосущия». Здесь были пущены в ход доносы и обвинения, не имевшие ничего общего с богословием. Первой жертвой стал Евстафий Антиохийский, которого удалось очернить в глазах Императора и сослать в ссылку. Затем, и уже на многие годы, главным объектом интриги стал молодой, только что избранный александрийский епископ Афанасий, главный, по всей вероятности вдохновитель «единосущия». Опять-таки, не вступая с ним ни в какой богословский спор, его враги добились осуждения его за якобы канонические преступления сначала епи-

скопским собором в Тире (331), а затем, ссылки Императором в Трир на Рейне: Константин не выносил смутьянов, а именно таковым удалось врагам Афанасия представить его Императору. После этого уже было нетрудно вернуть и самого Ария: он подписал каке-то неясное покаяние и был принят в общение. Константину, так никогда и не понявшему о чем велся спор, показалось, что все в порядке: ведь Церковь вернула себе мир и только враги мира могут еще и после этого вспоминать прошлое... «Оппортунисты» торжествовали по всей линии, при явном непонимании и молчании всей Церкви.

Но дни Константина приближались уже к концу. В том же 336 г., когда был сослан Афанасий, празднует он последний — тридцатилетний юбилей своего царствования. Но это уже другой Константин. С годами росла та мистическая настроенность, которая жила в в нем с детства, так что под конец даже интересы государства отступили на второй план. Речи и торжества его предсмертного юбилея озарены тем светом, который все сильнее разгорался в его душе; незадолго до смерти на него возложили руки, он стал — теперь только! — оглашенным, и уже не надевал больше царской одежды. Его мечтой было принять крещение в Иордане, но ей не суждено было осуществиться. Его крестил Евсевий Никомидийский и больше уже не оставляла его радостная уверенность в близости Христа и Его вечного света... Он умер в солнечный полдень Пятидесятницы... Сколько бы ни было ошибок, может быть, даже преступлений (убийство сына Криспа — темная семейная драма, до конца никогда не разгаданная...) в его жизни, трудно сомневаться в том, что человек этот неизменно стремился к Богу, жил жаждой абсолютного, отблеск небесной правды и красоты хотел утвердить на земле. С его именем связаны были самые большие земные надежды Церкви, мечта о торжестве Христа в мире. И вот, любовь и благо-

дарность Церкви сильнее безжалостного, но непостоянного и часто поверхностного суда историков...

Только со смертью Константина арианская смута начинает развертываться во всем своем значении. Константину наследовали его сыновья — Константин II на Западе, Констанций на Востоке. Этот последний сыграл в жизни Церкви роковую роль. Если Константин свое положение «внешнего епископа Церкви» связывал с обращением, с непосредственным избранием его Христом, то Констанций уже, как нечто самоочевидное, воспринял свою власть *над* Церковью. Двусмысленность «константиновского мира» начинала давать свои первые, отравленные плоды. Кроме того, Константин мог ошибаться и часто ошибался, но он был большим человеком и по существу хотел быть справедливым. Констанций же, несмотря на свою приверженность к христианству, был человеком мелким и сразу же оперся на группу бесстыдных льстецов и оппортунистов, облепивших его.

Сначала, правда, «евсевиане» должны были уступить. Старший брат Констанция Константин потребовал возвращения всех ссыльных епископов на свои кафедры. В Александрии народ с любовью встретил Афанасия, который никогда не признавал своего низложения и был поддержан западными церквами. Но у «евсевиан» было против него сильное оружие: его низложил собор епископов, только собор должен его восстановить. Повторяем, подавляющее большинство епископов абсолютно не подозревало «идеологической» подкладки всей этой борьбы против александрийского «папы», который казался им беспокойным человеком, к тому же канонически низложенным. Зимой 337-338 года в Антиохии, центре «евсевианских» интриг, было составлено послание к Императорам и ко всем епископам кафолической Церкви, в котором Афанасий обвинялся в незаконном возвращении на кафедру. Афанасий ответил на это собором 62 еги-

петских епископов и также обратился к суду всей Церкви. Послание египетского собора, доказав невиновность Афанасия в абсурдных обвинениях, возводившихся против него, прямо указало на настоящий смысл всего дела — на желание врагов Афанасия «уничтожить православных и упразднить осуждение Ариан на истинном и великом соборе». Тут же в первый раз чувствуется тревога о вмешательстве в дела Церкви Императора: «По какому праву, епископы, судившие Афанасия, были собраны приказом Императора?». Но египетские епископы поздно спохватились о том, что «внешняя власть» не имеет никаких прав внутри Церкви. А Никея?..

Так или иначе, но вопрос переносился теперь на настоящую — богословскую почву, в него втягивался молчавший доселе в неведении о восточных делах Запад, медлить было невозможно, евсевианам необходимо было ликвидировать Афанасия немедленно, и в дело было пущено всё их влияние на Констанция. Они избрали своего александрийского епископа — некоего Григория Каппадокийца и потребовали от Императора, чтобы тот помог ему отнять Александрийскую Церковь от низложенного и осужденного Афанасия. С этого момента союз Констанция с «евсевианами» становится открытым. Префекту Египта Филагрию, другу Ария, приказано было оказать Григорию всяческую помощь. При известии о приближении его к городу — народ бросился в церкви, защищая их от еретика. В дело вмешалась полиция, начались безобразные сцены, эвакуация церквей военной силой. Полиция искала Афанасия, но ему удалось скрыться — и 22 марта 339 г. Григорий торжественно вступил в Александрию, где началось форменное гонение на сторонников Афанасия. Евсевиане еще раз торжествовали.

Но не такой был человек Афанасий, чтобы уступить силе. Это был человек с железной энергией, абсолютной верой в правоту своего дела, и испытания,

в которых прошел весь жизненный путь великого александрийского Отца и Учителя, казалось, только укрепляли его. Началась поистине эпическая борьба этого великана со всеми стихиями, соединившимися против него. Скрывшись где-то поблизости от Александрии, он разразился своим знаменитым «Окружным Посланием», которое современный историк назвал «одной из самых патетических страниц церковной письменности» (Батиффоль). Это был крик о помощи: «То, что произошло у нас, превосходит по горечи все гонения... Вся Церковь изнасилована, священство поругано, и еще хуже, благочестие преследуется нечестием... Пусть каждый поможет нам, как если бы каждый был затронут из опасности увидеть попранными церковные каноны и веру Церкви»...

Очень скоро мы видим Афанасия в Риме, куда постепенно стекаются и другие жертвы евсевианского террора. До этого времени Запад не принимал никакого участия в после-никейской смуте. «Единосущие» было принято им без споров и сомнений и только теперь, через Афанасия и его друзей, узнают там о положении дел на Востоке. В восточную трагедию вступает новый — римский — мотив.

Казалось бы, дальнейшее развитие событий можно выразить в простой схеме: православный, никейский Рим, защищающий Афанасия против «еретического» Востока, стремящийся его самого вернуть к Истине. На деле же положение неизмеримо сложнее и трагичнее. Трагедия же его в том, что свою защиту Никеи и Афанасия папа Юлий облекает в такие римские тона, которые сделают сопротивление ей Востока, объединение его против Рима неизбежными. Восток же, отвергая Афанасия и никейскую веру, одновременно защищает то исконное понимание Церкви, от которого он не откажется даже и вернувшись в конце концов и к Никее и к Афанасию.

Уже с конца второго века видим мы постепенное зарождение и развитие на Западе «римского самосо-

знания». Римская Церковь была там древнейшей Церковью, единственной апостольской кафедрой, освященной именами и кровью апостолов Петра и Павла. Христианство на Западе развивалось из Рима, так что большинство западных церквей видели в Римской Церкви Церковь-мать, от которой получили они предание веры и апостольское преемство. Но если положение Рима на Западе было исключительным, то и на Востоке Церковь ап. Петра пользовалась особым уважением, так, что уже Игнатий Антиохийский называл ее «председательствующей в любви». После заката Иерусалимской апостольской общины, Рим, несомненно, стал первой Церковью, центром того вселенского единства и согласия, которое противополагал Ириней Лионский дроблению гностических сект. Но вот очень рано появляются первые тревожные признаки: свое, никем не оспариваемое «первенство» Римские епископы все более и более склонны рассматривать, как особую власть, «председательство в любви» — как «председательство во власти и авторитете». Так в 190-192 гг. папа Виктор в ультимативной форме требует от восточных церквей, чтобы те приняли римскую практику празднования Пасхи: Рим совершал это празднование в первое воскресение после еврейской Пасхи, тогда как на востоке оно совпадало с еврейским праздником. Свое требование Виктор основывает на авторитете апостолов Петра и Павла. Ему отвечает один из старейших епископов Востока Поликрат Ефесский. Он в свою очередь ссылается на Предание, дошедшее до него непосредственно от Апостолов, то есть попросту отвергает претензию Рима навязывать свою практику другим Церквам: ... «Я шестьдесят пять лет живу в Господе, я прочитал все Св. Писание и я ничего не боюсь, сколько бы мне ни угрожали. Более великие, чем Виктор, говорили: лучше слушать Бога, чем человеков»... На это, в окружном послании, Виктор просто отлучает малоазиатские

 Церкви от общения с Римом и эта решительная мера

вызывает протесты даже там, где держатся римской, а не восточной, практики. Позднее — в середине третьего века — в вопросе о крещении еретиков возникает спор между Римом и Африкой. Папа Стефан тоже требует безоговорочного подчинения римскому решению. Африканские епископы устами Киприана Карфагенского отвечают: «Никто из нас не выдает себя за епископа епископов и не прибегает к тирании, чтобы получить согласие своих собратий. Каждый епископ в полноте своей свободы и своего авторитета сохраняет право думать за себя: он не подсуден другому и не судит других». Еще резче отвечает Стефану Фирмилиан Кесарии Каппадокийской, один из «столпов» Восточной Церкви: ... «много различий в церкви, но все дело в единстве духовном, в единстве веры и предания... Что за дерзость — претендовать быть судией всех. Стефан этим самым сам себя отлучает от вселенского единства епископата»...

Таким образом, очень рано мы видим одновременно и признание вселенского значения Рима, как первой Церкви, как выразительницы общего согласия, общего единства, но и реакцию на специфически римское истолкование этого значения. Но каждый раз это — реакция по конкретному поводу, вопрос о римских претензиях ни разу не ставится по существу, и это позволит им постепенно развиться в уже целое римское предание. Когда Восток (да и Запад) столкнется с ним, будет поздно: для самого Рима это предание будет освящено древностью, будет восприниматься как исконное... Непонимание перейдет в расхождение, чтобы завершиться, наконец, разделением.

В истории этого медленного расхождения Арианская смута — важный этап. Афанасий обращается в Рим, потому что на Востоке ему уже не к кому обратиться. Евсевиане пишут в Рим, чтобы свое осуждение Афанасия сделать вселенским осуждением. Оба обращения находятся в линии того понимания вселенского единства Церкви, которое мы уже наблюдали

во втором и третьем веках: понимании его как вселенского общения, как единства жизни. Но папа Юлий воспринимает их уже по-своему, в свете исподволь развившегося специфически-римского предания. Свою роль он мыслит уже как роль арбитра восточных дел. Он пишет на восток, требуя решения всего дела на соборе в Риме, причем назначает и дату собора. Это почти ультиматум.

В Антиохии письмо папы вызвало возмущение. Не следует забывать, повторяем, что в этот момент для подавляющего большинства восточных епископов речь шла не о Никейской вере, а об Афанасии. Афанасий же в их глазах был низложен законным собором и пересмотр этого решения, не на востоке, а в Риме казался им неслыханным попранием всех канонических норм, издревле принятых Церковью. На этом возмущении и стали «играть» главари евсевианства. Только через год по получении папского послания, в январе 341 года пришел в Рим ответ, подписанный Евсевием Никомидийским (который к этому времени уже успел перебраться в новую восточную столицу — Константинополь) и двумя другими из старших восточных епископов. В ответе этом папу почтительно, но не без иронии, «ставили на место». Надо заметить, что Юлий обрекал себя на трудное положение еще и тем, что вместе с Афанасием принимал в общение Маркелла Анкирского, который никейское определение толковал действительно еретически, в явно савеллианских тонах, так что его осуждение на Востоке уже было несомненно правильным. В богословских тонкостях на Западе разбирались плохо и Никею приняли чисто формально, а потому и в Маркелле не видели ничего, кроме страдальца за истину... Но с Востока Юлию предлагали сделать выбор между двумя осужденными беглецами и всей Восточной Церковью, единодушной в их осуждении.

Получив такой ответ, Юлий немедленно собрал в Риме собор италианских епископов, на котором тор-

жественно провозгласил свое согласие с Афанасием и Маркеллом. В новом послании восточным епископам римская точка зрения выражена им уже без обиняков: ... «разве вы не знаете, что обычай таков, чтобы нам писали сперва и чтобы здесь совершалось правосудие... То, что я пишу вам и что говорю, мы приняли от блаженного апостола Петра»... Юлий вполне искренен, морально он выше, чем евсевиане, и его посланием — возвышенным и достойным — по праву гордится католический запад. Но в том то и вся трагедия, что, защищая истину, он, действительно нарушал предание восточной Церкви, никогда не слыхавшей о таком обычае, почти заставлял ее объединиться против себя.

Восток и ответил большим собором, собравшимся летом 341 года в Антиохии для освящения «великой золотой церкви», которую Константин не успел достроить до своей смерти. На соборе присутствовало около ста епископов. И ничто не вскрывает лучше всей несводимости церковной истории к прямолинейным схемам, чем тот факт, что собор этот, снова осудивший Афанасия, в предании Восточной Церкви остался, тем не менее, как один из авторитетных «поместных соборов», и принятые им каноны доселе входят в канонические сборники.

В Арианской смуте Антиохийский собор 341 оказался переломным моментом. Здесь впервые после Никеи Восточная Церковь снова вступила на богословскую почву. Евсевиане хотели не богословских споров, а простой ликвидации защитников «единосущия». Но теперь необходимо было ответить на западное обвинение в ереси; оно требовало именно богословского ответа. Вернувшись же к богословию, восточные епископы вступили на путь, который после десятилетий мучительных искажений приведет их к уже сознательному приятию Никеи.

В ответ на обвинение папы отцы собора торжественно подтвердили старый, до-никейский Символ ве-

ры, приписывавшийся Лукиану Антиохийскому, в котором вера в Иисуса Христа была выражена так: ... «Бога от Бога, целого от целого, единого от единого, совершенного от совершенного, царя от царя... неотличный образ Божества Отца, как существа, так и силы, воли и славы Его»... Как замечает проф. А. В. Карташов, это была «устаревшая форма до-никейского учения о том же единосущии, но в старой словесной оболочке». Между тем именно согласия своего с «единосущием» и не видели антиохийские отцы, как не видели и того, что только никейское определение до конца и предельно точно выражает то, о чем говорят они в стольких образах: совершенное Божество Сына, совершенное единство Его с Отцом. Напротив, «единосущие» казалось им чуждым и опасным словом, и теперь подтверждение этого они находили в ереси Маркелла Анкирского, в возврате к савеллианскому смешению Сына с Отцом. А Рим принимал Маркелла... Невозможно таким образом говорить о борьбе православного Запада против еретического Востока. Для недоразумений и непонимания было слишком много причин с обеих сторон. Многое должно было перегореть в очищающем огне страданий и разделений.

Мы не можем, конечно, излагать здесь историю этого очищения сколько-нибудь подробно. Укажем только на самое основное. Антиохийский собор 341 года делал как будто возможным богословское соглашение с Западом. Но оставался вопрос о лицах — об Афанасии, прежде всего. Под давлением западного Императора Константина решено было рассмотреть его на вселенском соборе в Сердике (Софии). Но едва собравшись (343), собор сразу же разделился и снова из-за непонимания западными всей сложности положения. Восточные соглашались на общий пересмотр дела Афанасия, но до этого пересмотра считали его низложенным и настаивали на его отсутствии во время разбора. Но западные отказались исполнить

это условие, ссылаясь на оправдание Афанасия Римом... Собор раскололся, начавшееся сближение было сорвано.

Между тем политическое давление Константина на брата продолжалось, а военное положение на востоке делало Констанция особенно чувствительным к нему. Дело дошло до того, что когда в 345 году умер Григорий Александрийский, Констанций, не прибегая ни к какому церковному обсуждению, просто позвал Афанасия занять свое прежнее место. Понимая чему он обязан этим вызовом, Афанасий потребовал письменного рескрипта и так как он никогда не признавал своего низложения, вернулся. Это возвращение было триумфом. Даже самые ярые враги смирились перед «совершившимся фактом».

Но очень скоро политический ветер снова переменился. В 353 г., после ряда междоусобных войн, Констанций оказался единодержавным хозяином всей Империи и сразу же показал, что его примиренческая линия объяснялась только политическим оппортунизмом. Ариане и полу-ариане оказывались неизмеримо послушнее государственной власти, чем никейцы: они и стали опорой Констанция. Началось повсюду изгнание никейцев. Но Афанасия пока не трогали: ведь Констанций вызвал его личным рескриптом... И Император и его советники понимали, что пока Афанасий опирается на Запад, его осуждение не может стать вселенским. Поэтому, прежде всего, нужно было сокрушить Запад, его ввести в повиновение государственной власти. В Риме в 352 г. умершего Юлия сменил папа Либерий. От него Император потребовал собора и осуждения Афанасия. Папа пробовал защищаться, но безуспешно. В 355 г. 300 западных епископов в Милане, где в то время находился двор, уступили грубой силе. «Моя воля — вот для вас канон», — сказал Констанций на просьбу епископов канонически исследовать вопрос и все, кроме нескольких твердых, подписали осуждение Афанасия. Твердых немедленно

сослали. Сослали и Либерия, отказавшегося признать решение собора. А императорские чиновники обходили весь Запад, собирая подписи от епископов.

Через сорок лет после обращения Константина Церковь лежала, раздавленная, у ног его сына! Оставался один Афанасий, живой вызов насилию, свидетель независимости Церкви. И вот в ночь с 8 на 9 февраля 356 г., когда Афанасий возглавлял бдение, храм был оцеплен солдатами. По приказу епископа, народ запел «Хвалите имя Господне» и стал расходиться, а вместе с ним, незамеченный в темноте, вышел и Афанасий и — исчез на шесть лет. Напрасно раздраженный Констанций приказывал обыскивать все монастыри Египта, — пустыня и монахи скрыли своего епископа. И сразу же раздалось его громящее и обличающее слово: за годы подполья он написал свою уничтожающую для Императора «Апологию Констанцию» и «Историю ариан», где вскрывал всю богословскую диалектику после никейской смуты. В торжествующем насилии он один оставался непреклонным.

До сего времени никто еще открыто не выступал против Никеи и только вопросом о лицах и общим сопротивлением Западу арианское меньшинство могло создавать видимость единства восточного епископата. Но теперь руки были развязаны, всякое сопротивление уничтожено. На всех главных кафедрах сидели послушные исполнители предписаний придворной олигархии. И вот осенью 357 года в Сирмии на Дунае ариане сбросили маску. Ими было составлено вероопределение (так называемая «вторая Сирмийская формула») уже почти открыто арианское, и от епископов стали требовать его принятия, под угрозой государственных санкций: Сирмийский манифест, подтвержденный императорским авторитетом, как труба прозвучал от одного конца Империи до другого.

Но эта последняя победа, этот апогей арианства и оказался роковым для него. Сирмийский манифест
 был до такой степени откровенно арианским, что не

мог не вызвать реакции всех здоровых элементов Церкви. Коалиция, которую можно было сколотить против Афанасия, Маркелла, Рима, теперь распалась и восточная Церковь, не осознавшая доселе всей опасности, стала выздоравливать.

Выздоровление это было медленным и в нем с новой силой сказалась вся тяжесть государственного «фактора», этого неустранимого отныне бремени церковной жизни. Началось дробление епископов на богословские партии, составление все новых и новых вероопределений, борьба, взаимные отлучения, соборы и съезды. Позднее историк Церкви Сократ сравнивал это время с ночным побоищем, когда никто не знает где враг и где друг.

Арианство привело к фактическому отрицанию самой сущности христианства: это с особенной силой показали эпигоны Ария — так называемые «аномеи», утверждавшие абсолютное отличие Христа от Бога. И никогда еще не осознала Церковь так ясно необходимость четкого богословского ответа, твердого исповедания веры, как тогда. Все поняли, что простые ссылки на прежние символы недостаточны: образные выражения, употреблявшиеся в них, ариане истолковывали по-своему. А между тем никейское «единосущие» все еще казалось подозрительным. Поэтому первая богословская реакция на арианство объединила большую часть восточных епископов вокруг слова «подобосущие». Сын «подобосущен» Отцу, то есть такой же природы, что Отец: это был первый шаг. Сделав его, восточные тем самым признали необходимость философских слов для выражения веры; они сами становились на путь, за который до этого осуждали защитников Никеи. Но арианам еще раз удалось одержать верх: в комиссии, которая по приказу Констанция должна была подготовить новый Вселенский Собор, им удалось убедить растерянных епископов, что все зло происходит от употребления слова «сущность», и что лучше всего просто запретить его, на-

5—316

звавши Сына «подобным Отцу во всем». Новое разделение, новые споры. Утомленный Констанций решил объединить всех на расплывчатом богословском минимуме: точный символ оказывался предметом разделений. На соборе, собранном в Константинополе для освящения храма Св. Софии в 360 г., было провозглашено, что «Сын подобен Отцу», но отброшено уточнение «во всем»: такое определение могло быть принято кем угодно, кроме, конечно, крайних ариан. Но оно лишало веру Церкви ее жизненного содержания, радостной уверенности в воплощении «нашего ради спасения» Самого Бога. Одновременно, за различные мнимые преступления были низложены и сосланы все несговорчивые епископы. Над Церковью воцарилась новая «государственная вера». Констанцию могло казаться, что он завершил дело своего отца и достиг вожделенного мира в Церкви. Но именно потому, что этот мир был основан на бессодержательном компромиссе, был миром ради мира, а не в истине, он должен был рано или поздно кончиться.

Через полтора года после торжества «омиев» (так названа была новая государственно-церковная коалиция — от слова «омиос» — подобный) Констанций умер. На смену ему пришла реакция, но уже не против того или иного богословия, а против самого Христианства: на два с половиной года Империю осенила загадочная и трагическая тень Юлиана Отступника (361-363). Первым его актом было восстановление полной религиозной свободы. Император надеялся, говорят, что благодаря ей христиане окончательно перессорятся между собой и «дискредитируют» в глазах всех свою веру. На деле короткое царствование Юлиана показывает, что предоставленная сама себе, Церковь вступила на путь самостоятельного разрешения своих трудностей. Еще раз великий александрийский изгнанник Афанасий с триумфом вступил в свой город. Правда, не надолго, ибо, узнав о том, что он крестил несколько язычниц, Юлиан издал эдикт

об его изгнании, и Афанасий скрылся. Но короткое время, проведенное им в Александрии, отмечено «одним из величайших исторических деяний» (В. В. Болотов). Это — Александрийский собор 362 года. Больше чем от кого бы то ни было можно было ожидать от Афанасия ригоризма и непримиримости: столько лет гнал его весь антиникейский восток. И вот, Афанасий — всю свою жизнь до конца сливший с Никейским определением, ни разу не усумнившийся, не дрогнувший — даже тогда, когда, казалось, вся Церковь, была едина в его отвержении — Афанасий первый, своим церковным сердцем понял, что блуждания восточных не только ересь и сумел среди них распознать союзников и братьев. Он понял, что за этим отвержением было искреннее непонимание, и в неудачных, недостаточных словах увидел совершающийся возврат к истине. За одно это он заслуживает уже своего наименования Великий. Этот жест примирения и был делом Собора 362 года. Он торжественно подтвердил Никейский символ, но дал ему такое объяснение, которое уже не могло не вернуть к нему, как к единственному спасению всех тех, кто в потемках и смутах искал истины и не отчаивался найти ее...

Первым возродился Запад, где отход от «единосущия» был вызван исключительно государственным насилием. В 363 году легионы возвели на престол старого генерала Валентиниана, который на просьбу епископов позволить им составить собор ответил: «Я мирянин и считаю неприличным вмешиваться в это; пусть иерархи съезжаются и решают, как хотят». В этой свободе Западная Церковь попросту и целиком вернулась к своему исконному приятию Никейского Символа. Сложнее обстояло дело на Востоке, куда Валентиниан назначил императором своего брата Валента (364-378), продолжавшего официально покровительствовать «омиям». Внешне жизнь Церкви продолжала быть расстроена, сказывались годы разделений, взаимных обвинений и отлучений и все же

под этой печальной внешностью нарастал всё более мощный поток «ново-никейства».

Совсем особую роль в этом деле восстановления сыграли три епископа, которых принято объединять общим именем: «Великие Каппадокийцы». Это — Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский, самые крупные, включая Афанасия — Отцы и Учители в предании Церкви. Как с именем Афанасия Великого навсегда связан Никейский Собор и борьба за него, так этим трем, особенно же Василию Великому, обязана Церковь его конечным торжеством.

Главная заслуга их богословская: богатые всем опытом после-никейских споров, вскрывших с каким трудом находила вера Церкви свое воплощение в словах, гениальные мыслители и философы, именно они завершили создание богословского языка, отчеканили понятия, выразили, наконец, всю глубину, все бездонное значение православного учения о Св. Троице, заключенное в афанасиевском «единосущии» и в Никейском символе, заставили всю Церковь увидеть с в о ю истину.

Светлый образ Василия Великого особенно озаряет собой эпилог этой длинной, смутной, часто, казалось, безнадежной борьбы. Больной, вечно мечтающий о монашеском уединении, о созерцаниях и творчестве, он, тем не менее, всю свою жизнь отдает собиранию Церкви и нет предела его такту, терпению, настойчивости. Сколько раз кажется, что нет выхода из тупика, из разделения, вошедшего уже в саму плоть Церкви. Сколько обид, непонимания и клеветы! Но великий архиепископ Кесарии Каппадокийской не слабеет в своем усилии. Его служение перед смертью благословил и признал старый Афанасий, последние годы проведший, наконец, спокойно среди своего народа. Василий исполнил это служение. Он умер в 379 г. почти накануне последнего торжества Никеи — Второго Вселенского Собора, как Моисей, доведя свой народ до земли обетованной, но сам уже не вступив в нее.

3.

В арианской смуте вскрывается вся сложность и двусмысленность нового положения Церкви в мире. Победа часто оборачивается поражением, свобода от гонений — зависимостью от власти. Надо признать, что в современном христианском сознании отрицательная оценка константиновского периода давно взяла верх над положительной. Мы стали по-новому чувствительны к «эсхатологизму» ранней Церкви и все яснее ставится вопрос: не роковой ли ошибкой были эти века союза и мира с государством, культурой, обществом, не «обмирщилась» ли в них Церковь, не отказалась ли от «единого на потребу»? И как всегда бывает в трагические моменты распада, в христианском сознании появляется тонкий соблазн развоплощения Церкви, отказа от пути и ответственности, ухода в чистую «духовность».

Но только боль исторического поражения мешает нашей памяти, нашему уму увидеть, что в эти «судьбоносные» десятилетия начинается процесс, значение которого до бесконечности перерастает его же собственную историческую оболочку: процесс рождения христианского мира. Под этим словосочетанием мы разумеем не ту или иную форму отношений Церкви и государства, не внешнее усвоение обществом христианских обрядов, символов, обычаев, не возникновение «христианского быта». Мы имеем в виду глубокое перерождение самого человеческого сознания, которое стоит за всем этим, почти неприметное сначала, но бесконечно важное по своим последствиям. Это — «прививка» Христова образа человеческому уму, сознанию, совести. С Константина христианство действительно становится *судьбой* мира, так что на глубине уже все, что бы ни совершилось в нем, так или иначе, связано с христианством, решается по отношению к нему. В этом непреходящее значение той эпохи.

«Номинальное» обращение: таково обычно первое впечатление от четвертого века. Действительно, внешне он наполнен спорами о христианстве, в городах воздвигаются великолепные храмы, в них все торжественнее, все красивее совершается богослужение, на облачениях появляются золото и драгоценные камни... Но видим ли мы нравственное обновление общества? Влияние христианства на законы, обычаи, на все принципы принявшего его государства? Да, Константин объявляет воскресение свободным днем, освобождает Церкви и духовенство от податей, дарует епископам право суда, ограждает семью. Но часть его «христианских» законов направлена на привилегии Церкви, а другая, та, что действительно стремится «очеловечить» жизнь, продолжает еще в третьем веке начавшуюся эволюцию римского права в сторону «филантропии». Во всяком случае мы не видим никакого резкого перелома, никакого «кризиса» сознания, а во многом четвертый век, напротив, означает большее, чем раньше, закрепощение человека, большее давление на него государства, предвосхищает «железное» Средневековье...

Но, оценивая эту эпоху, мы не должны забывать, что для Церкви вопрос об ее влиянии на мир ставился тогда иначе, чем он ставится теперь для нас. Мы потому можем судить и мерить прошлое христианским максимализмом, что за нами века медленного прорастания в человеческом сознании этого максимализма, заразившего постепенно все стороны человеческой жизни жаждой абсолютного совершенства. Мы говорим о «проблеме» государства, культуры и общества но, ведь, проблемой-то они стали только в свете засиявшего в мире образа совершенного человека и совершенной жизни, в свете нового «познания добра и зла». И мы часто забываем, с каким трудом, в каких борениях совершалось это прорастание.

Между тем, первым, на что натолкнулась Церковь, были не те или иные несовершенства и недостатки государства или общества, а я з ы ч е с т в о, и, не поняв

значения для христианства борьбы с язычеством, невозможно правильно оценить и достижения той эпохи. Мы думаем об язычестве, как о примитивном «идолопоклонстве», и считаем победу над ним Церкви чем-то простым и самоочевидным. Но за «идолопоклонством» скрывается на деле и делает его куда менее «примитивным» очень особое и целостное восприятие мира, глубоко укорененный в человеке комплекс идей и верований, уничтожить который было совсем нелегко (целиком не уничтожен он и сейчас через две тысячи лет после появления христианства). В самой общей и упрощенной форме миросозерцание это можно определить, как подчинение человека иррациональным силам, которые он ощущает в природе, понимание мира и жизни в нем, как ««судьбы», зависящей от этих сил. Человек может так или иначе «умилостивить» эти силы, откупиться от них — жертвой, культом, до некоторой степени он даже управляет ими — «магией», но не может осмыслить их и тем паче освободиться от них. Всё его отношение к миру определено страхом и чувством зависимости от таинственной власти, он «заклинает», «заговаривает» ее, но от этого она не становится ни осмысленной, ни благой.

Поэтому христианство видело в язычестве страшную ложь о мире, поработившую человека, а, следовательно, ложь и о Боге, и все усилия употребило на борьбу с ней. То была борьба за человеческую душу, за освобождение ее от яда, отравившего самые источники сознания и жизни.

И только в свете этой борьбы то, что нам кажется теперь «обмирщением» Церкви, приобретает весь свой смысл. В эпоху гонений христиане были «малым стадом», которое уже в силу одного осуждения его законом, оказывалось вне государственной и общественной жизни. Оно не могло иметь в мире никакой другой «активности», кроме свидетельства словом и кровью. Но теперь положение в корне изменилось. Вслед за императором в Церковь стала вливаться масса. Боль-

ше того, благодаря обращению Императора, Церковь поставлена была, даже до официального осуждения язычества, на главное место в жизни Империи, то есть на то место, которое до Константина занимала официальная религия.

Функция же этой официальной религии в государстве и обществе состояла в том, чтобы ограждать культом и жертвоприношениями их благополучие, всю жизнь ставить под защиту богов и утверждать соответствие ее божественным законам. И если бы христианство, как многие думают теперь, было бы только «эсхатологией» — то есть призывом отречься от мира, всецело обратиться к грядущему Царству «не от мира сего» — принятие Церковью этой функции действительно означало бы ее «обмирщение». Но ведь уже свидетельство мучеников показывало, что христиане не отделяют религии от жизни, а, напротив, утверждают целостную принадлежность всего человека, всей его жизни Царству Христа. Весь смысл христианской проповеди был в том, что Царство Божие с пришествием Христа «приблизилось» и стало зерном новой жизни уже теперь, уже в этом мире. Ничто в свете воцарения Господа не может уже больше претендовать быть абсолютной ценностью, — ни государство, ни культура, ни семья, ничто, но все подчинено Единому Господу: таков ведь смысл христианского отказа назвать «господом» Императора. И вот теперь сам мир принимал и признавал Господа. Под Его защиту ставил Император свое царство и всю Империю, от Церкви хотел получить ту санкцию, которой раньше ждал от богов. Могла ли Церковь отказаться от этого? Конечно нет, если сама, устами Афанасия, утверждала, что ... «во кресте не вред, а врачество твари»...

Уничтожить язычество означало, следовательно, не просто уничтожить идолов и идолопоклонство, но и утолить ту вечную нужду, которая питала его: нужду в божественной помощи, в божественной «санкции» человеческой жизни и всего великого и малого в ней.

Больше того — открыть истинный смысл жизни, всю ее просветить новым светом. Историки утверждают иногда, что борясь с язычеством, христианство само восприняло много «языческих» элементов, перестало быть евангельским богопочитанием «в духе и истине». Храмовое благочестие, развитие и усложнение культа, почитание святых и их мощей, с такой быстротой расцветающее в четвертом веке, все нарастающий интерес к «материальному» в религии: к святым местам, предметам, реликвиям — всё это непосредственно возводится к языческому влиянию в Церкви, и в этом усматривается компромисс ее с миром ради «массовой» победы. Но от христианского историка совсем не требуется, чтобы во имя защиты христианства он попросту отверг это обвинение — то есть отрицал какие бы то ни было «аналогии» между христианством и языческими «формами» религии. Напротив, он может смело принять его, потому что в этих аналогиях он не усматривает никакой «вины». Христианство восприняло и сделало своими многие «формы» языческой религии, не только потому, что это вечные формы религии вообще, а потому еще, что весь замысел христианства в том и состоит, чтобы все «формы» в этом мире не заменить новыми, а наполнить новым и истинным содержанием. Крещение водою, религиозная трапеза, помазание маслом — все эти основоположные религиозные акты Церковь не выдумала, не создала, все они уже имелись в религиозном обиходе человечества. И этой связи с «естественной» религией Церковь никогда не отрицала, только с первых же веков придавала ей смысл, обратный тому, который видят в ней современные историки религий. Для этих последних все объясняется «заимствованиями» и «влияниями», Церковь же устами Тертуллиана всегда утверждала, что человеческая душа «по природе — христианка», и потому даже «естественная» религия, даже само язычество есть только извращение чего-то по природе истинного и благого. Принимая любую «форму», Церковь — в

своем сознании — возвращала Богу то, что Ему по праву принадлежит, всегда и во всем восстанавливая «падший образ».

Иными словами, вопрос нужно ставить не о том только, откуда и почему восприняла Церковь ту или иную «форму», а о том — каким содержанием ее наполнила. Особенно интересно с этой точки зрения храмостроительство, таким пышным цветом расцветающее начиная с Константина. Конечно, в эпоху гонений Церковь не имела храмов, потому главным образом, что и не могла их иметь. Но и по существу, первые христиане резко противополагали свое понимание религии тому, которое, с одной стороны, воплощалось в иудейском отношении к иерусалимскому храму, с другой же — в языческом восприятии храма. Для язычества храм — это священное обиталище Бога. Но «священное» — значит — отделенное от «профанного», всецело ему противоположное. Храм столько же соединяет людей с Божеством, сколько и отделяет Его от них. В нем можно приносить жертву за людей, умилостивлять Бога, отдавать ему долги — но вне его все остается «профанным» и до бесконечности отделенным от Бога. Основное же благовестие христианства было о том, что отныне своим храмом Бог избрал Самого человека, и уже не «в рукотворенных храмах живет». — «Разве не знаете, что тела ваши суть храм живущего в них Духа?». Это означало преодоление самого противоположения «священному» — «профанного», потому что Христос пришел, чтобы освятить, то есть снова сделать священными, соединеными с Богом, и человека и всю его жизнь. Назвав себя телом Христовым, христиане не могли, конечно, не связывать этих слов со словами Самого Христа о разрушении иерусалимского храма и о трехдневном его восстановлении: «Он говорил о храме тела Своего». Новый храм — это они, христиане, это их собрание, Церковь. Уже не «рукотворенным» храмом, как раньше, освящается человек, а благодатью Св. Духа, живущей в нем, его самого в единстве с бра-

тьями делающей живым храмом. То место свято, где они собраны, и святость этого собрания всякое место и весь мир может и призвана сделать храмом...

Но вот сами же христиане начинают строить храмы, а со времен Константина храмостроительство становится одной из главных черт церковной жизни. Означает ли это какой-то перелом в церковном сознании, возвращение его на проторенную дорогу храмового понимания религии? Ответ заключен в самих фактах, с первого взгляда представляющих один археологический интерес. Основной тип христианского храма в четвертом веке — базилика. Но базилика по своему происхождению не религиозное, а именно «профанное» здание, предназначенное для многолюдного собрания — для суда, торговли, политики. Это значит, что при построении храмов христиане сознательно отвергают в качестве «прототипа» и Иерусалимский храм (подробно описанный в Библии) и языческий. А это так потому, что в свете христианства храм приобретает совершенно новый смысл, несовместимый со старым. Языческий храм архитектурно подчинен своему религиозному назначению: быть домом бога и потому в центре его идол или изображение этого бога; но христианский храм всецело подчинен пониманию самой Церкви или христианского собрания; поэтому и архитектура его подчинена идее собрания, в центре же его то, что превращает это собрание в церковь, соединяя христиан в живой храм Тела Христова: стол для совершения Евхаристии. Появление храмов, таким образом, не меняет ничего по существу в Церкви, а, напротив, сам храм наполняет новым смыслом.

Но, начиная с Константина, христианский храм воздвигается уже на виду у всех, перестает быть местом полутайных собраний, чтобы постепенно стать средоточием всей религиозной жизни города. В Константинополе, новой своей столице, которая была торжественно «открыта» в 331 г., Константин положил на-начало тому плану христианского города, который

определит собой все градостроительство христианского Средневековья. Это город, мистический центр или сердце которого — храм. Храм увенчивает город своим куполом или покрывает его своей священной тенью. Пускай сама эта идея заимствована из язычества и историки до сего времени спорят о том, что вдохновляло Константина при перестройке им древней Византии: видение священного центра Христианской Империи или же отголоски старых мечтаний о «философском граде». Для следующих поколений Константинополь остался во всяком случае именно христианским средоточием Империи... В храме отныне вся жизнь человека получает свою религиозную опору. Собрания Церкви в нем постепенно совпадают с собраниями граждан. Устанавливается новая «физическая» связь Церкви с миром. Мученик, пострадавший в этом городе, естественно, выделяется из сонма всех мучеников, как свой святой, как духовный «патрон» города, молитва, приносимая в храме «о всех и за вся», ощущается теперь, как молитва прежде всего за это место, за этих людей; в нее естественно включаются их повседневные нужды, она по новому объемлет всю жизнь человека — от колыбели до могилы, во всех ее проявлениях: государственном, общественном, хозяйственном... Да, очень часто христианский святой в народном сознании принимает то значение, которое до него имел местный бог или «гений» и богослужение Церкви воспринимается опять как «публичный культ», как религиозная санкция всех сторон человеческой жизни. Но одновременно храм и культ становятся теперь и главной формой проповеди христианства все еще полуязыческому миру, школой нового христианского общества. Отвечая на все нужды этого мира, принимая на себя ту функцию, которую до нее выполняло язычество, Церковь — и здесь весь смысл этой «эволюции» — изнутри все соединяет с Благой Вестью, образ Христа ставит в центр всего в мире. Сколько бы ни говорили о том, что быстрое развитие культа святых (вплоть

даже до уродливых извращений его) в четвертом веке «компенсирует» языческую потребность в «богах», — защитниках местных интересов, остается то, что сам образ святого, житие его, читаемое в Церкви, всё в нем говорит уже о новом смысле жизни, зовет к Тому, Кем жил этот святой, кому отдал всего себя. Как бы ни переносили люди на христианский храм всё то, что видели и чего ждали они от храма языческого, входя в него они слышат теперь все те же вечные, неизменные слова о Распятом за наши грехи Спасителе, о совершенной любви, которою возлюбил нас Бог, о Царстве Его — как последней цели всего живущего.

«Освящение времени» — так выразил один историк сущность этой эволюции церковной жизни. Если высшей точкой и последним содержанием ее попрежнему остается Таинство, то есть предвосхищение всей полноты и всей радости Царства Божьего, вневременного, вечного присутствия Христа среди любящих Его, если к Таинству попрежнему ведет узкий путь крещального отречения — от самодовлеемости этого мира, то лучи Таинства освещают теперь и сам этот мир. Освящение времени, освящение природы, освящение жизни, твердая вера, что «в кресте не вред, а врачество твари», медленное просветление всего образом Христа: вот положительный смысл того, в чем так часто видят «обмирщение» Церкви. Только не падениями и извращениями, увы достаточно частыми, нужно мерить это «обмирщение», а его положительным вдохновением; в нем по-новому раскрывается всё то же «кафолическое» — то есть целостное и всеобъемлющее самосознание Церкви, как семени, брошенного в мир для его спасения...

Давление государства, раболепство епископов. Но в конечном итоге Афанасий и Василий прославляются Церковью, как «правило веры», а не Евсевий Никомидийский, и их истину принимает, ей подчиняется и само государство. Счастливая случайность? Конечно, нет! В первый раз над государством и обществом,

над всеми властями и авторитетами провозглашается принцип объективной Истины, независящей ни от чего в мире и мы почти не замечаем теперь, что эта превозносимая всем современным миром идея «объективной истины» вошла в сознание человека именно тогда — в этих спорах о словах, кажущихся нам иногда мелочными, что в них началось становление современного человеческого сознания, его веры в разум, в свободу, в бесстрашную встречу с реальностью, как она есть, ибо есть нечто сильнее ее: Истина.

Да, примирение с миром, принятие его культуры, форм его жизни, языка, мысли. Василий Великий и его друг Григорий Богослов будут всю жизнь вспоминать с благодарностью о «золотых» годах, проведенных ими в Афинском языческом университете (вместе с Юлианом Отступником!). Василий напишет даже маленький трактат о пользе для юношей изучать светскую, то есть языческую литературу. Григорий радостную тайну Троицы воспевает классическими стихами. Но это примирение совершается под знаком Креста. В сам мир оно вносит образ абсолютного совершенства, а потому суд и раздвоение. Все освящается, но на всё теперь отбрасывает свою тень грядущее Царство; мир стал конечным, осознается как путь, как борьба и нарастание...

4.

Ничто лучше не вскрывает всего своеобразия этого примирения Церкви с Империей, чем возникновение — в том же четвертом веке — монашества. В истории Церкви значение этого факта, не меньшее, чем обращение Константина.

Обычно начало монашества связывается с именем преподобного Антония Великого. Его жизнь описал св. Афанасий Александрийский и этот памятник навсегда остался мерилом монашеского идеала, определил все дальнейшее развитие его в Церкви. Внешне

жизнь Антония сводится к очень простой схеме. Он родился в Египте около 250 г. в христианской коптской семье. Совсем еще молодым он услышал в церкви слова Евангелия: «если хочешь быть совершенным, раздай все, что имеешь бедным и иди за Мной» и был потрясен ими. Он роздал все свое имущество и целиком отдал себя аскетическим подвигам. Начав их в своей деревне, он очень скоро уходит в пустыню, где в полном одиночестве проводит двадцать лет. Этот период жизни Афанасий описывает как непрестанную борьбу с диаволом, причем большей частью вполне реалистически. Затем начинается второй период: к Антонию отовсюду стекаются последователи и он выходит из своего затвора, чтобы стать их учителем и руководителем. Принципы его аскетического учения изложены Афанасием в форме речей, с которыми Антоний обращается к монахам. «Тогда, — пишет Афанасий, — монастыри воздвигались в горах и пустыня была заселена монахами, людьми, отказавшимися от всех благ, записавшими имена свои в небесном граде».

Но свою настоящую «форму» монашество обретает несколько позднее — с преподобным Пахомием Великим. Также уроженец Египта, он первый создает «общежитие» и его правило: устав Пахомия лег в основу всех будущих монашеских уставов. Под его руководством в Фиваиде создается своеобразное монашеское государство, объединяющее тысячи людей. Его посетил в 357-358 г. св. Василий Великий, который по возвращении в Малую Азию создал там, со своим братом Григорием Нисским и другом Григорием Богословом, монашеское общежитие. Еще до этого ученик Антония Иларион переносит монашество в Сирию и Палестину; в эти же годы оно начинает расцветать и на Западе.

Но монашество не только увлекает все большее число людей в пустыню, в монастырь. Даже для тех, кто не становится монахом, оно очень скоро приобретает совсем исключительное значение. Описания

жизни и подвигов пустынников: «Жизнь Антония», «Жизнь Павла Фивейского» (написанная блаженным Иеронимом), «Лавсаик», «История Монахов» и др. на века становятся излюбленным чтением всего византийского общества. Особенности монашеского богослужения проникают в городские храмы, чтобы, в конечном итоге, окрасить в свои тона все богослужение Церкви; нашим богослужебным уставом и поныне остается устав Лавры Св. Саввы Освященного в Иерусалиме. Монастыри возникают в самих городах: в середине шестого века в одном Константинополе их насчитывается 76; монахи принимают все более деятельное, все более руководящее участие в церковной жизни. Начавшись как «мирянское» движение (ни Антоний, ни Пахомий не имели никакой иерархической степени и, повидимому, считали монашество несовместимым со священством, а тем паче — с епископством), — монашество постепенно превращается в официальное и притом высшее церковное служение, так что в поздней Византии окончательно закрепляется практика посвящать в епископы только монашествующих... Начавшись с физического «ухода» из мира — в пустыню, монашество утверждается в самом сердце его; именно оно составляет один из самых «конститутивных» признаков того христианского мира, история которого начинается с обращения Константина.

Что же означает это быстрое начало, этот успех монашества? В чем его причина? Многие историки, обманутые опять-таки внешними аналогиями, непременно хотели «вывести» его из каких-нибудь вне-христианских источников, увидеть в нем очередную «метаморфозу»: превращение «белого» христианства ранней Церкви в «черное» христианство Средневековья. Аналогия здесь в аскетической практике, столь подробно разработанной монахами, но которую в основных своих формах мы встречаем действительно и вне христианства. Уединение, борьба с помыслами, «соби-

рание внимания», бесстрастие и т. д. — всё это пришло де в христианство благодаря усилившейся в ту эпоху аскетической струе, а эта последняя в свою очередь связана с дуализмом: с признанием материи злом и источником зла. Монашество таким образом оказывается христианской формой «манихейства» — дуалистической секты, имевшей огромный успех в четвертом веке.

Между тем, если в основе монашества, как его исходное вдохновение лежит отречение от мира, то ведь нельзя не признать, что это отречение никак не могло быть чем-то столь абсолютно новым в христианском сознании, что его нужно выводить из манихейства, или нео-платонизма, как это делал Гарнак и другие историки. Если монашество в своем развитии и заимствовало многое у других аскетических традиций, если даже в нем и были крайние течения, извращавшие его, то ни эти заимствования, ни извращения не суть причины его возникновения, точно так же как причиной христианского богословия не была греческая философия, хотя ее язык и был использован для его раскрытия.

На деле — и это хорошо показывают результаты кропотливой работы по изучению первых памятников монашества, произведенной за последние десятилетия — монашество есть не что иное, как воплощение в новых условиях того исконного, евангельского понимания христианства, которое определяет собою жизнь всей ранней Церкви. Отречение от мира есть условие христианства: «кто не оставит отца своего и мать свою»... Отречение это не есть ни осуждение, ни отрицание мира. Но во Христе открылась людям слава будущего Царства и в свете ее «проходит образ мира сего». Все устремлено теперь к этой конечной точке и все ею измеряется. Между тем, в «мире сем» продолжает царствовать зло: оно мешает нам идти к Царству, отрывает от него тысячами соблазнов, искушений, иллюзий. Путь христианина ока-

зывается узким путем борьбы: не о силе ли зла, не о борьбе ли с ним, не об отречении ли ради Царства говорит Евангелие?

В эпоху гонений, сама принадлежность к христианству уже «отделяла» человека от мира и его жизни. «Достаточно представить себе, — пишет историк монашества, — положение первых христианских общин внутри языческого мира, их полное отделение от общественной жизни, от театра, от цирка, от всех празднеств, то органиченное пространство, в котором протекала их внешняя жизнь, чтобы убедиться в «монашеском» характере раннего христианства, жившего внутри мира, но в отделении от него»... Но чем больше сближался мир с Церковью и проникал в ее внутреннюю жизнь — вспомним хотя бы понижение нравственного уровня христиан в конце второго века, — тем более в самой Церкви усиливалось внутреннее выделение тех, кто стремился жить по мерке евангельского максимализма. Много примеров этого обособления аскетов мы находим уже в третьем веке, и можно сказать, что к началу четвертого все составные элементы монашества на лицо. А если, по словам св. Афанасия Великого, «до Антония ни один монах не знал еще великой пустыни», то для самого Антония решающим оказался пример подвижника из соседней деревни, который уже «упражнялся в жизни одиночества». «Сверхприродная сущность христианской жизни, — пишет один из новейших исследователей раннего монашества, — всегда нуждалась в некоем абсолютном выражении, которое выявило бы полную свободу христианина по отношению ко всем реальностям этого мира. Мученичество было первым, родившимся из внешних условий, ответом на эту потребность; когда эти условия изменились и мир перестал бороться с христианством, а, напротив, предложил ему союз, который мог стать и очень скоро стал более опасным для духовных ценностей, не допускающих «натурализации», монашество стало как

бы утверждением их независимости... Оно не внесло ничего существенно нового в Церковь первых веков; оно было выражением в новой форме, созданной новыми обстоятельствами, того, что принято называть «эсхатологическим» характером христианства: его остро сознавали первые христиане и для них он воплощался в мученичестве. С самого начала также и идеал девства и вообще вольного отказа от тех или иных, не плохих самих по себе, благ, развивался параллельно с мученичеством. Когда же это последнее исчезло, монашество не могло не стать всем, что мученичество воплощало и выражало»...

Но разве сущностью ранней Церкви, источником и выражением всей ее жизни не было единство, собрание всех вместе, увенчиваемое и осуществляемое в Таинстве причащения всех одному хлебу и одной чаше? Не противоречит ли монашеский идеал уединения, как условие спасения, первичному опыту Церкви? Но здесь также монашество было реакцией на опасность легкого «сакраментализма», усилившуюся в четвертом веке. Собрание Церкви, как мы сказали, всё очевиднее становится собранием граждан, отделение его от мира как «таинства будущего века» все более номинальным. Монашество напомнит, что если в таинстве, в благодати, сообщаемой им — залог и источник новой жизни, то приятие ее совершается вольным подвигом человека, так что подвиг Христа ни в чем не умаляет человеческой свободы, человеческого усилия... Подвизаясь в одиночестве, монахи в день Господень сходятся для Евхаристии, для собрания. Но в своем одиноком подвиге они раскрывают всю меру ответственности, которую возлагает на христианина его участие в Таинстве, показывают, перед какими абсолютными требованиями ставит оно совесть тех, кого освящает.

Борьба с диаволом, которого Евангелие называет «князем мира сего», созидание в себе нового человека — по образу Христа и, как последняя цель — «обо-

жение», то есть общение с Богом, созерцание Его света, обладание «миром и радостью в Святом Духе», как уже ап. Павел определил Царство Божие — вот идеал монашества и его опыт, запечатленные в огромной по своим размерам монашеской письменности. Этот опыт будет описываться всё точнее, «художество духовной жизни» на протяжении веков будет разработано до мельчайших подробностей. И по сравнению с этим опытом, с глубиной его прозрений в человека, его знания о человеке, часто мелкой и несерьезной становится иная научная психология. Надо прямо сказать, что до сего дня монашество являет нам единственную в своем роде, на опыте проверенную, тысячами примеров подтвержденную — практическую «удачу» христианства. Это, конечно, совсем не значит, что теоретически она исключает возможность других удач, отрицает другие пути: но в нем явлен несомненный успех хотя бы одного пути... В течение веков, над всем христианским миром возвышался и светил лик Преподобного. В этом лике, изможденном постом, бдением и подвигом, омытом слезами покаяния, просветленном «умным видением», само тело преобразившим в дух, бесчисленные поколения христиан видели несомненное доказательство реальности нового неба и новой земли, тоску по которым Евангелие навсегда привило человеческой душе...

Но как же совместить почти безраздельное господство именно этого монашеского образа с тем христианским миром, на рождение, на медленное становление которого мы только что указывали? Не опустошает ли его изнутри торжество монашества, не лишает ли всякого смысла? Ведь если монашество и пустыня признаются, как последняя норма даже теми, кто строит этот христианский мир или пользуется им — не оказывается ли само это «строительство» призрачным и греховно-суетным? Отвечая на эти вопросы, мы и касаемся последней и, вместе с тем, важнейшей «антиномии» Константиновского периода церковной истории.

Вне ее всякое осуждение или оправдание этого периода будет неизбежно поверхностным и односторонним.

Да, внешне, христианский путь раздваивается как будто в непримиримом противоречии. Своим куполом храм покрывает и освящает теперь весь мир, всю его жизнь. Но из этого мира бегут, вне его ищут спасения десятки тысяч христиан. Но вот, если бы это было просто разделение, если бы каждый из этих путей попросту отрицал другой, как ложный, то не было бы антиномии, а был бы только абсурд. Но антиномией называется видимое противоречие, для разрешения которого недостаточно одной логики, а требуется духовное усилие, «прозрение» в высшую истину. Между тем, своеобразие «константиновского периода» в том и состоит, что оба эти пути не рационально, а жизненно воспринимаются одинаково необходимыми, восполняющими друг друга. И в этом их сопряжении спасается — хотя бы только в видении, в замысле — целостность евангельской перспективы. Мир получает христианскую санкцию, благословляется Церковью, но монашество становится для него той «солью», которая не позволяет ему попросту «подчинить» себе христианство: в свете этого вечного напоминания он сам себя уже мыслит, как тот мир, образ которого проходит, как путь к иной, последней, все завершающей, но и все судящей действительности. Монахи уходят из мира, но из пустыни благословляют христианскую Империю, христианский град и не устают молиться за них; само это отречение воспринимают они, как служение миру для его спасения. Пускай в действительности этот замысел воплощается только как чудо, как исключение, пускай и в новом христианском обличии мир остается все тем же самодовлеющим идолом, требующим служения себе, пускай монашество часто оборачивается гнушением мира и духовным индивидуализмом: все же внутренняя мера христианского делания в истории найдена и она то в «константиновском периоде» позволяет видеть не толь-

ко грехи и падения, оттеняемые изредка отдельными примерами личной святости, но и действительное начало христианского мира, того, в котором извечная борьба добра и зла получает, наконец, весь свой смысл.

5.

К концу века уже можно подвести некоторые итоги. С воцарением императора Феодосия Великого (379-395) завершается первый цикл в развитии новых церковно-государственных отношений. Эдикт 380 г. объявляет христианство обязательной верой, делает ее окончательно «государственной религией». Свобода, объявленная Миланским эдиктом, кончена, но мы знаем, что она была обречена с самого начала. Ее исключала природа античного государства, основная же черта его — теократическое самосознание — не только не была уничтожена, но, напротив, усилена обращением Константина. Фактически преследование язычества началось уже при нем. Оно усиливается при его сыновьях: в 341 году законом запрещено «безумие жертвоприношений», в 353 г. осуждается всякий культ идолов и закрываются храмы. Правда, на практике законы эти почти не применялись — язычество представляло собой еще достаточную силу, что и объясняет попытку возрождения его при Юлиане Отступнике. Культура, школа, наука надолго останутся почти монополией язычников. И все-таки обращение Императора обрекает язычество на исчезновение, причем процесс этот ускоряется по мере приближения Императоров к Церкви. Надо открыто признать, что именно Церковь требует от государства борьбы с язычеством, отрицает сам принцип терпимости. Забыв о словах Тертуллиана, обращенных к гонителям христианства: «и общее право и естественный закон требуют, чтобы каждый поклонялся богу, в которого он верит. Не подобает религии насиловать другую религию», христианский писатель Фирмикус Матернус

в произведении «о заблуждениях языческих религий», которое написал он для сыновей Константина, сам призывает их теперь к насилию: «придите на помощь этим несчастным, лучше спасти их помимо их, чем позволить им погибнуть»... Сознание христиан, в котором, в опыте мученичества, вспыхнул было евангельский идеал религиозной свободы, будет надолго ослеплено видением христианской теократии, которая уже не только благодатью, но и законом приводит ко Христу. И пройдет много времени, прежде чем осознан будет языческий характер этой теократии. С Феодосия Великого Церковь — это уже не только союз поверивших, но и союз обязанных верить. Государственная санкция даст Церкви небывалую силу, и, может быть, действительно, многих приведет к вере и новой жизни. Но, в конечном итоге, от нее же для христианского мира придет начало его теперешнего распада и разложения, восстание самого мира против Церкви.

Далее, вторым Вселенским Собором в Константинополе (381 г.) завершается начальная глава великих богословских споров. Никейское Православие торжествует. Но сам собор по своему духу уже далек от тех победно-радостных настроений, с которыми собирались епископы в Никею. Теперь приходится залечивать раны долголетних разделений, и сказывается вся тяжесть арианской смуты. Решается много личных вопросов — с неизбежными жертвами и компромиссами. Так неопытный, наивный в высшей церковной «политике» Григорий Богослов, стойко защищавший Никейскую истину в арианской столице, теперь оказывается лишним, уходит с собора и горечь этого ухода сохранит до конца жизни. Церковь не без труда «перестраивается» для своего нового, официального существования, не у всех хватает мудрости, терпения, уступчивости. За догматическим единством начинает чувствоваться ревность древних кафедр — Антиохии, Александрии к приобретающей все больше значения Церкви Константинополя. Издалека этим возвышени-

ем второго Рима обеспокоена и кафедра апостола Петра. Весна православного византинизма кончается. Начинаются зной и тяготы длинного пути...

Одно имя нужно еще назвать в конце этой главы — имя св. Иоанна Златоуста. В его жизни, в его писаниях лучше всего можно почувствовать действительную обстановку церковной жизни тех десятилетий, а также измерить всю глубину и трудность начинающегося процесса. Антиохийский пресвитер, прославленный своим проповедническим даром, Иоанн в 398 году возводится на кафедру константинопольского епископа и с жаром отдается своему пастырскому служению, в котором на первом месте стоит проповедь. (Собрание его проповедей в русском переводе составляет двенадцать больших томов). В центре его внимания — христианская жизнь его паствы, жизнь во всем многообразии ее положений, во всей ее повседневной действительности. Перед ним мир, принявший христианство, но сколь близкий еще к язычеству, так глубоко отравленный грехом, неведением, само христианство не принимающий слишком «всерьез». Люди толпятся в храмах, но за стенами храма все та же распущенность нравов, ненависть, несправедливость. Златоуст говорит обо всем: во все вносит огонь Христова учения, в его неумолимом рассечении добра и зла. Но не только говорит: своим примером он показывает силу христианского милосердия, он строит дома и приюты для бедных, обличает богатых, обрушивается на роскошь. Его «социальный» пафос вытекает непосредственно из Евангелия: всё зло, говорит он, происходит от «этих холодных слов: мое, твое»... Все люди равны, все имеют те же нужды, те же права: ... «Поставьте Бога на место ваших рабов: вы им даете свободу в завещании... Но и Христа освободите от голода, от тюремной нужды, от наготы»... Семья, общество, понимание религии — всё должно быть обновлено христианством. За это обновление Иоанн отдает свою жизнь. Он не боится обличать

распущенность нравов в самом дворце и вот начинается его крестный путь. Осужденный лжебратьями, сосланный Императором, он умирает на пути в далекую ссылку. Но, кажется, ни одного из своих святых не окружит Византия такой любовью, таким почитанием, такой верностью как его. Поистине Златоуст будет ее совестью, его голос никогда не умолкнет; чтобы убедиться в этом, достаточно пересчитать количество рукописей, в которых дошли до нас его произведения.

И опять-таки — далеко еще до современных идей социальной справедливости, политического равенства, организованной помощи неимущим, как общего долга. Все это придет много позднее. Но разве можно забыть этот идеал милосердия, жалости, братства, который никогда не ослабевал в «железном» византийском обществе, разве не в удивительном, почти забытом почитании бедности, как образа Самого Христа, далекий источник всякого социального вдохновения?

Златоуст завершает четвертый век; а его мученическая смерть переводит нас к следующей странице в истории Православия.

Глава четвертая

ЭПОХА ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРОВ

1.

Века между четвертым и восьмым в учебниках церковной истории называются обычно эпохой вселенских соборов. И конечно, в этом процессе вхождения человеческого ума в «разум Истины» их непреходящее значение. Вершина их — четвертый Вселенский Собор в Халкидоне (451 г.) и провозглашенный им догмат о Богочеловечестве Христа. И совсем не случайно не одно богословие, но и события внешние, политические тесно связаны с «христологической смутой» (сменившей арианскую) так или иначе определяются Халкидоном: либо ведут к нему, либо суть его последствия. В последней своей глубине вся эта эпоха раскрывается как вопрошание о смысле Богочеловечества Иисуса Христа для мира и для человека. Ведь спор о Христе есть всегда спор о природе человека и об его назначении. Этим «жизненным» содержанием спора и объясняется та страстность, с которой он велся.

В «христологической» перспективе была, как мы видели, поставлена уже и первая богословская тема — о Троице, наполняющая собой четвертый век. От признания Христа Богом или «творением» зависело все понимание Его воплощения и Его земного подвига. Соединяет ли Он действительно Бога и человека или же между ними все та же пропасть, и человек обречен на рабство греху, смерти и разделению? Победа

Никейского «единосущия» была первым ясным ответом. Христос — Бог, Боговоплощение — действительное, ничем не умаленное явление среди нас Сына Божьего, в Нем же — любви Отца и благодати Духа, совершенное откровение совершенной Триединой Жизни... В арианской смуте перегорели все старые соблазны мысли, так долго не находившей слов для воплощения веры и опыта. Опыт же этот с первого дня был именно опытом богообщения во Христе. Но Никейское решение, с таким трудом принятое, наконец, церковным сознанием, по логике человеческой мысли, неизбежно должно было привести к следующему вопросу. Если в Христе с человеком соединился Бог, то как возможно такое соединение и что в нем может означать человек? Не «сгорает» ли он от этого соприкосновения с Богом, не сводит ли опять все соединение к некоей иллюзии? Если Христос — Бог, в чем ценность и смысл Его человеческого подвига? Повторяем, вопрос этот был не исканием абстрактной формулы, которая удовлетворила бы греческий философствующий ум, не «копанием» в божественных тайнах, а размышлением о человеческой свободе, о смысле его подвига, его личного усилия. Уже в конце четвертого века, в непосредственной связи с арианскими спорами, вопрос этот был поставлен и неудачно разрешен одним из видных борцов за Никейский символ — епископом Аполлинарием Лаодикийским. Аполлинарий толковал соединение в Иисусе Христе Бога и Человека при помощи своеобразного «урезывания» человеческой природы. Божественный Ум, Логос заменил в Иисусе логос человеческий, тварный, а так как ум есть высшая, главенствующая часть человека, то, имея Сам Божественный Ум, человек Иисус есть Бог... Аполлинарианство было сразу же осуждено, как ересь: не может быть подлинного спасения, если настоящий полный человек заменен во Христе урезанным и умаленным подобием его. Но снова, как и в случае Ария, осуждение еще не давало положи-

тельного ответа. По-настоящему начало спора и искание уже полного богословского разрешения его положено было в начале пятого века в столкновении Нестория Константинопольского с Кириллом Александрийским.

Несторий и Кирилл принадлежали к двум разным течениям или «школам» христианской мысли, к двум различным «психологическим» восприятиям самого христианства, сложившимся постепенно и задолго до начала христологического спора. Это школы Антиохийская и Александрийская. Различия между ними выводили из многих причин — из разных философских влияний: Аристотеля у «Антиохийцев», Платона у «Александрийцев»; из противоположения семитического «реализма» эллинистическому «идеализму», из разницы в религиозных навыках и традициях. Во всяком случае различие касалось именно подхода к религии, первичных интуиций в установке сознания. Богословски же оно выражалось, главным образом, в разных методах толкования Св. Писания. Антиохийцы боялись аллегорий, символов, умножения «духовных смыслов», всего того, что таким пышным цветом расцвело, как мы видели, уже у Оригена. Они, прежде всего, искали буквального смысла, исторической точности в понимании текста и затем уже строили свои богословские выводы. Эти выводы современный исследователь назвал «антропологическим максимализмом». В стране волевой, героической аскезы внимание прежде всего привлекал человеческий подвиг Христа, Его «человечность»: в ней было оправдание подвигов и усилий последователей Христа и свидетельство о человеческой свободе. Но в этом подходе, в основе своем правильном, евангельском, очень легко можно было переступить тонкую черту: разделить Христа, выделить в Нем Его человеческий подвиг так, что он приобретал самостоятельное значение и в образе Праведника бледнело благовестие о вочеловечении Сына Божьего...

В Сирии постепенно создавалась определенная богословская традиция. Ее дух уже ясно чувствуется у Диодора Тарского, одного из главных участников второго Вселенского Собора; а систематически выражена она учеником Диодора — Феодором Мопсуэтским, в учении которого с очевидностью вскрываются опасности антиохийского, или, как тогда говорили, «восточного» пути (провинция Сирии называлась диоцезом Востока). Феодор уже ясно различает в Христе два «субъекта», и для него единство между ними не единство личности (хотя с другим смыслом он и употребляет это выражение), но единство воли, согласие, не столько единство, сколько согласованность двух... «Это единство — развивающееся, возрастающее... Христос, как «совершенный человек», подобно всем людям, возрастал — возрастал и телом и душою. Возрастал и в познании и в праведности. И в меру возрастания получал все новые дары Духа. Он боролся, преодолевал страсти и даже похоти. Это было неизбежно, — казалось Феодору, — раз Христос был действительным человеком... У Феодора всё ударение сосредоточено на человеческом подвиге — Бог лишь помазует и венчает человеческую свободу». (прот. Г. Флоровский).

Но свою последнюю и уже явно еретическую форму этот «аскетический гуманизм» получил у ученика Феодора, Нестория. Блестящий проповедник, ученый, аскет, он в 428 г. приглашен был из Сирии Императором Феодосием II на Константинопольскую кафедру. Здесь с жаром, переходившим иногда в крайности, занялся он борьбой с язычниками и еретиками, а также нравственной реформой столичного клира. Его страстность сразу же создала ему врагов, в их числе была и сестра Императора — Пульхерия. Несторий захотел очистить Константинополь и от того, что казалось ему богословски неоправданным. Особенно ополчился он против называния Девы Марии — Богородицей, термина, давно вошедшего в ли-

тургическое употребление. Его отвергал и Феодор Моспуэтский: ...«Безумие говорить, что Бог родился от Девы, — говорил он, — родился от Девы тот, кто имеет природу девы, а не Бог — Слово... Родился от Девы тот, кто от семени Давидова».

Между тем этим словом, еще до всякого богословского уточнения, выражала Церковь свою веру в абсолютное единство Бога и человека во Христе, так что все, что говорилось о человеке, говорится о Боге и наоборот; веру в абсолютный смысл евангельского утверждения: «и Слово стало плотию». Но рассудочный подход Нестория хотел логической ясности, а в ней-то и был еретический изъян антиохийских утверждений... Вражда к епископу сразу усилилась и распространилась далеко за пределами Константинополя. Всё, что происходило в столице, теперь неизбежно получало вселенский «резонанс».

Против Нестория выступил архиепископ Александрийский Кирилл. Представитель «александрийского» богословского течения по своим навыкам и методам, Кирилл унаследовал также и то богословское ясновидение, которое с такой силой выявил другой великий александриец — Афанасий. Это была, шедшая еще от Игнатия Антиохийского и Иринея Лионского традиция, в которой внутренней мерой, критерием богословия признается церковный опыт с п а с е н и я Христом или во Христе. Тем самым, всякое богословское «построение», неизбежно абстрактное, поскольку оно пользуется словами и понятиями, проверяется, как камертоном, своей «экзистенциальной» значимостью; раскрывает оно или же умаляет в чем-либо то спасение (не «гнозис»), о котором благовествует Евангелие?.. Кирилл был человеком страстным, борцом; он не всегда разбирался в средствах борьбы, не находил часто и нужных слов: но опасность всегда чувствовал верно и защите истины отдавал себя целиком. В проповедях Нестория он сразу распо-

знал извращение самого главного. Весь смысл христианства, по Кириллу, вся сущность спасения в единстве Бога и человека во Христе, в той единственной Личности, в Которой все люди «соприкасаются» с Отцом — и вот умаление и отрицание этого факта увидел он в несторианском отвержении слова «Богородица». Он сразу же выступил с защитой этого термина в «Послании к Монахам», а затем и в прямом обращении к Несторию, прося его пресечь вызванный им «вселенский соблазн».

В Константинополе этот протест встретили с неудовольствием. Там еще хорошо помнили о печальном деле Златоуста: Константинопольского епископа осудил — неправедно, не выслушав его — собор под председательством Феофила Александрийского, дяди Кирилла, и сам Кирилл участвовал в этом осуждении. То были годы, когда Александрийские епископы пытались поставить предел безостановочному росту церковного влияния Константинополя. И в столице не без оснований опасались властного, резкого и влиятельного Кирилла. Опять богословский спор осложнился церковной политикой.

Пока Кирилл продолжал разоблачать Нестория, сначала в письмах к нему (его знаменитое «Догматическое послание»), а затем в специальных богословских трудах, Несторий, воспользовавшись жалобами некоторых Александрийских клириков на своего епископа (своим характером Кирилл снискал себе многих врагов и его не любили за его неограниченный авторитет в Египте и при дворе), собирался судить его церковным судом. Вместо богословского ответа на богословское обвинение он стремился просто «раздавить» врага, пользуясь поддержкой Императора — слабовольного и нерешительного Феодосия II... Видя опасность, Кирилл обратился в Рим. Там уже и раньше не любили Нестория за одностороннюю, без сношений с Римом, поддержку пелагиан — еретиков, му-

тивших в то время христианский запад. Проповеди Нестория, которые тот прислал папе Целестину, были резко осуждены тамошним «экспертом» по восточным делам, марсельским игуменом Иоанном Кассианом. Таким образом, обвинения и жалобы Кирилла попали в Риме на благоприятную почву и в августе 430 г. собор епископов, под председательством папы, осудил учение Нестория, причем Константинопольскому епископу для отречения от своих заблуждений дано было десять дней с момента получения им римского решения. Решение же это было переслано в Константинополь через Кирилла, которого папа уполномочивал быть своим представителем. Узнав о постановлении римского собора, Кирилл собрал в Александрии своих епископов, которые, конечно, подтвердили осуждение Несториева учения. Собор одобрил также составленную Кириллом для Нестория форму отречения в виде 12 «анафематизмов». Весь этот материал и был послан Несторию и епископам главных восточных церквей — Иоанну Антиохийскому, Ювеналию Иерусалимскому и Акакию Верийскому — друзьям Нестория и последователям Феодора Мопсуэтского. Несторий, между тем, чтобы «парировать» то, что ему казалось новым нападением Александрийского честолюбия, сумевшего и Рим обратить на свою сторону, убедил Императора созвать для решения дела вселенский собор. «Сакра» Императора, разосланная в ноябре 430 года епископам, созывала их на Пятидесятницу следующего 431 года — в Ефес.

Внешняя история Третьего Вселенского Собора трагична. Он собирался в атмосфере взаимных подозрений, обид, непонимания. И снова, как и в арианской смуте, это было не только столкновение белого и черного — православия и ереси, но и действительное непонимание — из-за различий в оттенках мысли и употреблений слов. Снова «синтезу» должен был предшествовать длинный и мучительный «анализ», путь медленного согласования слов и традиций.

Восточные епископы, во главе с Иоанном Антиохийским, хотя и были взволнованы и испуганы теми крайними и задорными выводами, которые делал Несторий из привычных для них предпосылок, не из одной только дружбы к нему, выступили против Кирилла; язык Кирилла, его богословие пугало их гораздо больше, казалось им уже прямо неприемлемым. Его «12 анафематизмов» вызвали в Сирии целую бурю протестов и осуждений. Особенно резко высказывался против них Феодорит Кирский, светило антиохийского богословия. «Критика несторианства, развитая Св. Кириллом Александрийским, — пишет прот. Г. Флоровский, — не убеждала, но смущала «восточных». Не потому, что все они действительно впали в несторианскую крайность, но потому что боялись крайности противоположной. Нужно признаться — Св. Кирилл не умел найти бесспорных слов, не дал отчетливых определений. Это не значит, что его богословский опыт был смутным и двусмысленным. Но с богословской прозорливостью он не соединял того великого дара слова, которым так отличались великие каппадокийцы». Особенно опасной (и впоследствии отвергнутой) была употреблявшаяся им богословская формула: «единая природа Бога Слова воплотившаяся», которую Кирилл считал цитатой из Афанасия Великого, но которая в действительности принадлежала осужденному уже Церковью Аполлинарию Лаодикийскому (последователи Аполлинария, чтобы распространять его взгляды, надписывали его произведения именами бесспорных авторитетов Церкви — играли на авторитете лица). Ее можно было понять, как отрицание во Христе человеческой природы, всецело «поглощенной» Божеством. Человек, по этому учению — так казалось восточным — не спасается, а сгорает в испепеляющем прикосновении к нему Божества. Поэтому понятно, почему восточные собирались в Ефес с волнением: не соглашаясь до конца с Несторием, они ехали обличить и осудить прежде всего

6—316

«ереси» Кирилла. Несторий также ждал от собора торжественного осуждения Александрийца. Императорское письмо, созывавшее епископов в Ефес, было составлено в резких против Кирилла выражениях. «В сущности, — пишет монсиньор Дюшен, — собор был созван против Кирилла». И это нужно иметь в виду для правильной оценки поведения Александрийского архиепископа в Ефесе. Оно подвергалось критике даже в православной исторической науке (для которой Св. Кирилл — один из величайших Отцов и Учителей Церкви —), не говоря уже о попытках попросту «реабилитировать» Нестория у протестантов. В современной литературе об Ефесе, Несторий очень часто выставляется мучеником, а Кирилл гонителем, осудившим заочно, без суда, без личной встречи, своего врага. Действительно, внешне поведение Кирилла может вызвать сомнения. Но нужно помнить, что, приехав в Ефес со своими епископами, он натолкнулся на очевидную поддержку Нестория со стороны императорских чиновников, которым была поручена организация собора. Кирилл хотел богословского решения, а готовилось его осуждение и низложение, и уже не по богословским, а по чисто «дисциплинарным» причинам, при открытом поощрении государственной власти.

Две недели прошли в ожидании восточных; опаздывали и римские легаты. А настроение становилось все более напряженным, к городе росла тревога. И вот Кирилл решил не ждать больше, и 22 июня открыл собор, несмотря на протесты императорских чиновников и епископов, поддерживавших Нестория. Протест был подписан 68 епископами. Таким образом, открывшийся собор был собором одних единомышленников Кирилла. Но его поддерживало и городское население, во главе с епископом Ефесским Мемноном: Ефес, по первохристианскому преданию, был городом Божией Матери и Апостола Иоанна. Несторию были посланы три вызова явиться. Конечно,

он их отверг: из обвинителя он внезапно оказывался обвиняемым... Тогда Кирилл приступил к заочному суду: епископы одобрили его писания против Нестория и Константинопольский епископ был единодушно осужден. Представитель Императора, комит Кандидиан, протестовал, но действовать открыто боялся. Весь город был за Кирилла. Когда поздно ночью, осудив Нестория, епископы вышли из храма, где они заседали, их встретила огромная толпа с зажженными факелами и с триумфом проводила по домам.

Через четыре дня прибыл, наконец, караван восточных во главе с Иоанном. Возмущенные происшедним, они немедленно составили свой собор, на котором осудили и низложили Кирилла и его единомышленников — за ересь и нарушение церковного мира. И хотя они и не вступили в общение с Несторием, смута перешла в открытое разделение. В завершение всего прибывшие последними римские легаты присоединились к Кириллу, и в их присутствии осуждение Нестория было подтверждено. Собор Кирилла имел еще несколько заседаний. Он подтвердил Никейский символ, запретив что-либо добавлять к нему (будущий аргумент православных против прибавления на Западе «Филиокве», то есть в словах о Св. Духе «от Отца исходящего»... прибавления «и от Сына») или составлять новые, решил и несколько канонических вопросов: между прочим признал церковную независимость Кипрской Церкви от Антиохии, которой до этих пор она была подчинена.

Обе стороны, а также и Кандидиан отправили донесения о всем происшедшем Императору. Каждый старался представить все дело в наиболее выгодном для себя свете. Мы видели, что до сих пор симпатии Феодосия были на стороне Нестория и восточных. Но теперь настроение в Константинополе стало меняться. Голос церковного народа всё яснее высказывался против Нестория, в столице процессии монахов тре-

бовали его осуждения. Даже его друзья, возмущенные «процедурой» Кирилла, молчаливо принимали это осуждение. Таким образом, несмотря на все, осуждение Нестория принималось всей Церковью, было церковным. Но для восточных главным вопросом был уже вопрос не о Нестории, а о том, что им представлялось еще злейшей ересью — об учении самого Кирилла. Император колебался. Его первая реакция очень типична: он хочет восстановить мир, удалив спорных лиц из обоих лагерей — то есть и Нестория и Кирилла. Но государство никогда не поймет, что такого рода методы неизбежно обречены на неудачу. Затем он вызвал к себе в Константинополь представителей обеих партий, но и тут никакого соглашения достигнуто не было. В этот момент Несторий сам отказался от своей кафедры и это позволило в преемники ему выбрать лицо, приемлемое для всех. Кирилл же, игнорируя Императора, попросту вернулся к себе в Александрию, где он был под защитой преданного ему народа и где всякая попытка тронуть его могла вызвать народный бунт. Бессильному Феодосию не оставалось ничего другого, как только признать всех и примириться с фактическим разделением.

Фактическая свобода, предоставленная Церкви, как всегда, оказалась целительной, хотя и не сразу. Взаимные отлучения, обиды, осуждения нарастали и многим стало казаться, что пора искать выхода из создавшегося тупика. Нашлись умы и сердца, сумевшие подняться выше личных обид и партийной «солидарности». Столетний старец-епископ Акакий Верийский написал Кириллу, предлагая предать забвению полемические документы этого спора и решить вопрос по существу. Речь шла о приемлемом для восточных истолковании богословия Кирилла. Снова начались длинные изложения веры и апологии; обе стороны были искренни, за каждой действительно стоял призрак ереси... Объяснения Кирилла многих

удовлетворили: по сознанию-то он был, несомненно, православен. В конце 432 года в Александрию был послан из Антиохии Павел Емесский с изложением веры восточных, которое в свою очередь принял и Кирилл. Теперь можно было восстановить мир. Кирилл вступил в общение с Павлом, и этот последний отправился домой с подписанным Кириллом «томосом». Постепенно подписало его и большинство восточных. В 433 году общение между Египтом и Сирией было восстановлено. «Формула единения», подписанная Кириллом и «есть, строго говоря, догматический итог и эпилог Ефесского Собора. Эта формула составлена на антиохийском богословском языке... Но тем яснее здесь грань между православием и несторианством» (прот. Г. Флоровский). Это — победа Православия над обеими крайностями: Христос есть «совершенный Бог и совершенный человек... Он единосущен Отцу по Божеству и единосущен нам по человечеству, ибо совершилось соединением двух естеств (то есть природ). Посему исповедуем единого Христа, единого Сына, единого Господа... исповедуем Святую Деву Богородицей, ибо Бог Слово воплотился и вочеловечился и в самом зачатии соединил с Собою храм, от Нее воспринятый»... Это был язык Антиохии, но, принимая его, Кирилл ничего не уступал из того, за что боролся: здесь было твердо выражено исповедание одной Личности во Христе, ограждена была спасительная вера в действительное соединение Бога и человека в одно Лицо, в одного Богочеловека.

Таков православный эпилог Ефеса. Буря улеглась, но, конечно, с трудом. Несторий томился в отдаленном Ливийском оазисе, неизжитые обиды продолжали давать себя чувствовать, за старыми опасностями уже вставали новые. И всё же устами Кирилла, вопреки его страстности, неразборчивости в средствах, истина восторжествовала. Но в Христоло-

гическом споре Ефес был только «тезисом». Теперь наступало время для «антитезиса».

2

Церковь сравнительно легко победила несторианство, его защищали только богословские «верхи» антиохийского богословия, и то больше из страха перед крайностями «александрийства», чем из действительного сочувствия Несторию. Что же касается массы христиан, то она давно уже Божество Христа ощущала (да и сейчас ощущает) неизмеримо сильнее, чем Его человечество, тайну воплощения переживала больше как пришествие и явление Бога, чем как свободное целостное, совершенное, но и неслитное соединение с Ним человека. А потому, осуждение Нестория не могло не ускорить процесса, который намечался с самого начала христологического спора и привел к «оформлению» самой значительной по размерам, самой трагической по своим последствиям для Церкви из всех ересей той эпохи: монофизитства.

Мы знаем уже, что, споря с Несторием, Кирилл употреблял сомнительное определение Христа: «одна природа Бога Слова воплотившаяся»... Для него самого оно не означало «слияния» Бога и человека, но только реальность их соединения в одном Лице или личности. И это позволило Кириллу распознать и принять правду антиохийцев: отстаивание ими полного человека в Христе. Но вот для слишком многих из его последователей это казалось развенчиванием Христа, унижением Бога. Всякое различение в Нем двух «природ» (столь необходимое для правильного понимания Евангелия) переживалось ими, как ниспровержение всего христианства, как отрицание того «обожения» человека, в котором последняя цель спасения: «Бог вочеловечился, чтобы человек обожился» (Св. Афанасий Великий). В особенности же в монашеском опыте борьбы с «естеством», с челове-

ческой слабостью, удобопревратностью, греховностью, психологически так легко можно было перешагнуть черту, отделяющую борьбу за подлинного человека от борьбы против человека, то есть прийти к простому отрицанию коренного добра человеческой природы. Обожение начинало казаться уничтожением в себе всего человеческого, как низкого и недостойного, как «скоромимопреходящего зловония»... Но тогда непонятным становилось это богословское ударение на человеке в Христе. Не в том ли вся радость христианства и всё оправдание непомерных аскетических подвигов, что Он — не Человек, и что каждому в Нем открыта возможность тоже перестать быть человеком, преодолеть «человечность»? Таковы психологические предпосылки монофизитства.

И как только умер Кирилл (444), началось открытое восстание против соглашения 433 года во имя возврата к «одной природе» («миа физис» — одна природа). Сигнал был дан из Константинополя одним из общепризнанных авторитетов всего восточного монашества — архимандритом Евтихом. Он утверждал, что воспринятое Христом человечество отлично от нашего. Поэтому сравнивать Христа с людьми — даже по человечеству — неблагочестиво. Это была крайность мистического опыта, как «развоплощения» и отрицания Евангельского Христа. Всё «восточное» казалось Евтиху ненавистным, он вел огромную переписку, имел влияние при дворе и всюду всячески старался уличать антиохийскую ересь особенно же главного представителя антиохийства — Феодорита Кирского. На Востоке, естественно, нарастала тревога. Феодорит выступил с обличениями против Евтиха. Но теперь уже двор был явно против Антиохийцев. Снова началась травля восточных. А Императорским указом «12 анафематизмов» Кирилла, которые он сам молчаливо обошел в соглашении 433 г., были провозглашены «правилом веры». Преемник Кирилла Дио-

скор систематически готовил торжество Александрии и «александризма» в его крайней форме.

Но и в церковных кругах Константинополя крайности Евтиха многих пугали. По настоянию Евсевия Дорилейского, который когда-то первый выступил против Нестория, епископы, находившиеся по тем или иным делам в столице, под председательством Флавиана Константинопольского рассмотрели учение Евтиха и вынуждены были осудить его, как неправославное: он наотрез отказывался исповедать в Христе две природы. Евтих пожаловался (по старой памяти) в Рим — но папа Лев Великий, ознакомившись с присланными ему Флавианом протоколами суда, всецело одобрил Константинопольское решение.

Началась снова буря. Особенно неистовствовали монахи, слепые приверженцы Кирилла, следовавшие не столько духу, сколько букве иных его выражений, от которых он и сам отказался. Император (все тот же слабовольный Феодосий), склонявшийся на сторону Евтиха и не добившись от Флавиана пересмотра его осуждения, решил снова собрать Вселенский Собор в том же Ефесе. Но на этот раз уже не могло быть сомнения в том, чего хотел он от этого собора. Феодориту Кирскому, общепризнанному главе антиохийского богословия, было запрещено участвовать в соборе, председателем которого был заранее назначен Диоскор Александрийский. Монофизитские же симпатии этого последнего не были ни для кого секретом. Папа Лев отказался приехать на собор — в это время полчища Аттилы приближались к Риму, — но прислал двух легатов и догматическое послание, адресованное Флавиану Константинопольскому.

То, что произошло в Ефесе 8 августа 449 года, в истории осталось под именем «разбойничьего собора». Всё прошло под знаком самого настоящего террора. Диоскор царствовал, опираясь на ватагу фанатиков-монахов, наводнивших город. Он имел почти

формальное приказание Императора оправдать Евтиха и ликвидировать всякое сопротивление учению об одной природе, притом в ее самой крайней, далеко ушедшей от Кирилла, форме... Под угрозой побоев, под давлением полиции, в криках и хаосе все нужные решения были приняты. Никто почти не расслышал негодующего возгласа молодого римского диакона: «Протестую!» Полумертвый от побоев, Флавиан все же успел написать письмо к папе; его низложили и сослали. Остальные, уступая насилию, подписали. Такого позора, такого падения Церковь еще никогда не переживала... Император позор этот скрепил государственной санкцией и все враги Евтиха вступили на горький путь ссылки. Опять над восточной Церковью торжествовали насилие и ересь.

Но только насилием и может действовать зло и тогда оно, рано или поздно, но изобличает само себя. Несмотря на все препятствия, римскому легату Иларию удалось вернуться в Рим, рассказать папе о происшедшем и передать аппеляцию Флавиана. За ним вскоре прибыл туда же Евсевий Дорилейский и посланцы от Феодорита Кирского. Лев немедленно отправил послов в Константинополь, требуя от Феодосия пересмотра всего дела. Но Феодосий в это время скончался, его сменила его сестра Пульхерия, в богословии державшаяся умеренной линии низложенного Флавиана. В Константинополе атмосфера сразу переменилась: разгулу фанатиков наступил конец. Пульхерия и ее муж император Маркиан поняли, что пришло время серьезно и до конца решить богословский вопрос, ввергший Церковь в такие смуты, и тем самым утвердить, наконец, прочный мир. Вселенский Собор, назначенный было сначала в Никее, перенесен был затем в малоазийское предместье Константинополя — Халкидон, где и открылся в базилике Св. Евфимии 8 октября 451 года.

Внешне главная роль на Халкидонском — четвертом Вселенском Соборе — выпала на долю римских

легатов. Опять разделенный, измученный спорами и ослабленный восток — принимал посредничество папы Льва. Его «догматический томос», написанный еще к собору 449 г., был принят, как норма православного учения. Это была умеренная линия, сочетавшая мысль Кирилла с языком антиохийцев. Ясно и четко исповедывались две природы во Христе. Такого же направления держались и Императоры и их представители, руководившие дебатами — но на этот раз, действительно, только «формально», — не навязывая своего богословия. Приняв послание Льва как «правило веры», собор в нескольких бурных заседаниях осудил «разбойничье» ефесское действие 449 г. и главных его виновников, Диоскора в первую очередь. Большинство епископов считали свою задачу исполненной, но Император и легаты требовали от них «ороса» — то есть общеобязательного и ясного вселенского вероопределения. Почти против воли собора назначена была комиссия, в которой, кроме римских легатов, представлены были обе богословские «школы». Вот эта комиссия и представила собору знаменитый текст Халкидонского догмата:

«Последуя Святым Отцам, мы согласно учим исповедывать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве, одного и того же истинно Бога и истинно человека, из души разумной и тела, единосущного Отцу по Божеству и единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха, Рожденного прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни нас ради и нашего ради спасения, от Девы Марии Богородицы по человечеству; Одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух природах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, так что соединением нисколько не нарушается различие природ, но сохраняется особенность каждой и они соединяются в Одно Лицо и одну Ипостась; — не рассекаемого или разделяемо-

го на два лица, но Одного и Того же Сына и Единородного, Бога Слова, Господа Нашего Иисуса Христа, как о Нем учили прежде пророки и Сам Господь Иисус Христос научил нас и как то предал нам символ отцов»...

Две природы в соединении «неслитном, неизменном, нераздельном, неразлучном»: даже не искушенный в богословии и философии не может сразу не почувствовать, что именно в этих словах найдено было, наконец, то золотое правило, которого в таком напряжении жаждала Церковь. Слова эти все отрицательные: что может сказать человеческий язык о тайне Личности Христовой! Но это отрицательное определение имеет неисчерпаемый религиозный смысл: оно навеки ограждает, описывает, выражает то, что и составляет саму сущность христианства, саму радостную тайну Евангелия. Бог соединился с человеком, но в этом соединении человек сохраняется во всей своей полноте: он ни в чем не умален. И вот — в нем полностью Бог: одна Личность, одно сознание, одно устремление... Халкидонский догмат дал человечеству новое измерение; его подлинная мера — Богочеловечество. И то, что «извне» может казаться риторическим равновесием слов, на деле выражает веру, надежду и любовь Церкви, двигающую силу всей нашей христианской жизни. Бог приходит к человеку не для того, чтобы умалить его, но чтобы Божественную Личность сделать личностью человеческой.

Халкидонский «орос» заканчивает диалектическую раздвоенность Антиохии и Александрии. За «тезисом» и «антитезисом» приходит «синтез». И с этого синтеза начинается уже новая — византийская — глава в истории православного богословия. Халкидон есть богословская «формула» исторического Православия. Выраженная опять-таки на «антиохийском» языке, она, парадоксальным образом, являет веру Ки-

рилла Александрийского и он остается для нас предтечей и истолкователем Халкидона, великим учителем о смысле Боговоплощения. В Халкидоне перегорела историческая ограниченность каждой «школы», была преодолена двусмысленность и недостаточность слов. Он завершает старое и начинает новое. Из «Халкидонского чуда», как из своего источника вытекает все православное богословие и его раскрывает и толкует. И нет, не должно быть предела этому толкованию.

3

Но провозглашение Халкидонского догмата, как до него Никейского, надолго опередило настоящее принятие его церковным сознанием. И если Никея, в конце концов, восторжествовала во всей Церкви, Халкидон — в историческом плане — привел, увы, к отделению от нее целых церквей — отделению, продолжающемуся и до сего дня.

Мы указывали выше на психологические и религиозные корни монофизитства. Если даже и сейчас для подавляющего большинства христиан догматы Троицы и двух природ во Христе остаются абстрактными формулами, не «прорастают» в благочестие, то в тот момент Халкидонское определение многим могло казаться настоящим отступничеством от исконного религиозного опыта. Прибавим к этому, что халкидонское определение было составлено на «трезвом» языке антиохийцев, что собор оправдал и принял в общение главного врага Евтиха и бывшего друга Нестория — Феодорита Кирского, что он торжественно осудил Александрийского архиепископа Диоскора и мы поймем, почему исторически он не мог не вызвать против себя реакции. По-настоящему соборному решению радовалась только горсточка антиохийцев и римские легаты. Его принимали «умеренные» в Константинополе. Но уже в Египте оно казалось предательством заветов великого Кирилла.

Теперь к египетскому присоединялось и сирийское монашество. Халкидон — реабилитация Нестория! Под этим лозунгом монашеское движение против собора, увлекшее за собой и церковные массы, сразу приняло угрожающие размеры.

Но «резонанс» и трагические последствия этой реакции объясняются не одними богословскими и религиозно-психологическими причинами. В монофизитском кризисе нужно видеть нечто бóльшее, чем один рецидив крайних александрийских соблазнов. Он потому так глубок и так велико значение его в истории Православия, что в нем вскрылись все противоречия и, скажем прямо, соблазны того союза Церкви с Римской Империей, что был заключен при Константине. Если духовно и богословски Халкидон был, действительно, «чудом», неисчерпаемым источником богословского вдохновения, то в плане церковно-государственном, в истории христианского мира, он знаменует собой резкий перелом.

Здесь уместно отметить, что параллельно с догматическими спорами, уже в четвертом веке началась эволюция церковного устройства, неизбежная в виду нового положения Церкви в Империи. Общий смысл ее можно определить, как согласование внешнего церковного устройства с административной структурой Империи. Процесс этот не был «критическим», в нем продолжалось то развитие, начало которого мы видим задолго до обращения Константина: постепенное создание нескольких больших церковных областей, объединенных каждая вокруг «старшей» Церкви. Никейский Собор своим шестым каноном санкционировал это положение. Он признал фактический примат Рима на Западе, Александрии в Египте, Антиохии в Сирии. Но, поскольку «приматы» эти создавались органически, каждый из них отражал все своеобразие местных условий, роста Церкви в данной части Римской Империи. Так, Рим был на Западе

единственной апостольской кафедрой и его значение там было исключительным. Но была разница между каноническим или юрисдикционным приматом Рима над ближайшими итальянскими церквами и его моральным авторитетом, признававшимся, как мы видели, и за пределами Италии: в Африке, Испании и Галлии. Африканская Церковь — искони имела свою особую структуру и каноническую практику: высшим авторитетом в ней был регулярный собор ее епископов, собиравшийся два раза в году. Также и на востоке канонические формы церковного союза были различны в зависимости от разных исторических условий: в Египте мы сразу видим почти полную централизацию — вся власть сосредоточена в руках Александрийского епископа или «папы» и по отношению к нему епископы имеют положение, которое, по аналогии с современностью, можно определить, как статус «викарного епископа». В Сирии, напротив, местный епископ был гораздо более независим в своей церкви, хотя и там «центром согласия» с самого начала была Церковь второго по значению города Империи — Антиохии. Меньшим, чем эти три апостольские кафедры, но всё же «центром», был Ефес для Малой Азии. В других областях таких больших центров не было и там церкви группировались обычно вокруг «митрополии», то есть столицы провинции. Характерно, например, что Церковь Иерусалимская, некогда мать всех христиан, к концу третьего века представляет собою не больше, чем простую епископию в орбите «митрополии» Кесарии Палестинской, государственного центра Палестины. И только с четвертого века, благодаря особенному интересу Константина к Святым местам и наплыву паломников, начинает возрастать и церковное ее значение...

Всё это показывает, что если с самого начала неразложимым ядром церковного устройства была местная Церковь, то есть община или собрание, возглав-

ляемое одним епископом, пресвитерами и диаконами — (ибо это «ядро» вытекает из самой природы Церкви, как видимого воплощения в каждом месте «нового народа Божьего»), то формы взаиомотношений или канонической связи между этими Церквами были различны и определялись местными особенностями роста и развития самого христианства. Одно несомненно: сама эта связь мыслилась и ощущалась столь же необходимой и первичной, как и структура каждой общины; ни одна Церковь не была «самодовлеющей» хотя бы потому уже, что ее епископ рукоположение получал от других епископов, и этим выражалось и осуществлялось единство благодатных даров, и благодатной жизни всей вселенской Церкви. Но формы этой связи всё же разнились: если в некоторых областях высшей канонической инстанцией была «митрополия» — то есть объединение группы церквей вокруг Церкви главного города провинции, епископ которой признавался «митрополитом», то в других митрополии в свою очередь объединялись вокруг еще более древней, великой или апостольской Церкви, составляли церковную «область». В Египте же, напротив, не было митрополий, а все епископы своим непосредственным приматом имели Александрийского архиепископа. На митрополичьих соборах решались общие дела, он был «аппеляционной» инстанцией для жалоб на местного епископа, регулировал отношения между епископами, если нужно видоизменял границы епископий и т. д. Все епископы митрополии под председательством митрополита принимали участие в рукоположении новых епископов. Постановления же соборов, касающиеся церковного устройства, дисциплины и т. д. получили название «канонов» (правил), и с четвертого века появляются уже сборники канонов. Так, например в 4-ом веке, широкое распространение получили 85 так называемых «Апостольских Канонов» (до сего времени лежащие в основе православной канонической традиции). К ним постепенно прибавлены были каноны все-

ленских соборов, а также и поместных, имевшие общецерковное значение, например, каноны Антиохийского собора 341 года, о котором мы говорили в предыдущей главе. Свою окончательную форму канонические сборники получат гораздо позднее. Но даже в этой ранней стадии изучение канонов показывает постепенное развитие церковного строя, при чем, как сказал современный канонист, «при всем разнообразии исторических форм церковной жизни, мы находим в них некое постоянное ядро. Это — догматическое учение о Церкви, другими словами, сама Церковь. Церковная жизнь не может принимать любые формы, а только те, которые соответствуют сущности Церкви и которые способны выразить сущность Церкви в данных исторических условиях» (прот. Н. Афанасьев).

Никейский канон отметил и санкционировал ту форму вселенского единства Церкви, ее «соборности», которая сложилась к концу третьего века. Но он не остановил развития этой формы: в течение четвертого века мы видим всё более определяющееся согласование церковного устройства с государственным. Империя была разделена на «диоцезы» и вот второе правило Вселенского Собора 381 г. отмечает соответствующее деление и Церкви на диоцезы: то есть церковные области Египта (с центром в Александрии), Востока (Антиохия), Понта (Кесария Каппадокийская), Азии (Ефес) и Фракии (Ираклия). Заметим здесь, что второй Вселенский Собор свое внимание сосредоточивал исключительно на восточной половине Империи — с этого момента различие канонической эволюции на Востоке и на Западе становится уже вполне ощутимым. Таким образом прежняя структура как бы органически совмещена была с новой, в которой определяющим стало государственное значение города. «Диоцезы» в свою очередь делились на «провинции» или «митрополии», а эти последние на «епархии»: нужно помнить, что все эти слова взяты из римской административной

терминологии. Позднее церковным правилом уже официально был санкционирован принцип, согласно которому «гражданским и земским распределениям да следует распределение церковных дел».

Но наряду с этим естественным процессом «согласования», который, повторяем, намечался и до обращения Константина, теперь намечается и нечто новое: создание некоего «имперского» центра Церкви, в своем возникновении и развитии уже целиком связанного с изменившимся положением Церкви и Империи и с неясным, но вполне очевидным «весом» самой императорской власти в церковных делах. Мы видели, что вокруг Константина почти сразу после его обращения создается своеобразный церковный штаб, стремящийся влиять на Церковь при посредстве императора и тем самым как бы противополагающий себя прежним центрам «соборности». В него входят престарелый друг Константина — Осий Кордовский, два Евсевия и вся их группа. Христианский Император поневоле создавал вокруг себя новый полюс притяжения для Церкви, но в этом нельзя видеть, как видят римско-католические историки, одно раболепство восточного епископата, зачатки того «цезаропапизма», в котором они неизменно обвиняют Восточную Церковь. Нужно с самого начала почувствовать всё своеобразие и глубину византийского замысла отношений Церкви и государства, в котором связывает их между собою не какое-нибудь юридическое разграничение власти, не «конкордат», а Истина: это значит, вера Церкви, которую сначала Император, а в нем и Империя признают своей Истиной и Истиной н а д собой... А если так, то для самой Церкви совсем не безразлично религиозное самосознание Империи. Император-еретик, Император-отступник, не означает ли это крушения христианского мира, всего замысла его, новое поражение Истины ложью, над которой она только что восторжествовала, новый отпад мира от Христа? Нельзя забывать, что современное «лаическое» государство возникшее из

неудачи и распада того христианского опыта, родилось в эпоху, когда из самого христианства выветривается его «космический пафос» и религия становится надолго «частным делом» каждого, больше же всего делом его загробной судьбы... Но удачу или неудачу, грехи и достижения Византии можно оценивать только, если помнить о совсем другом переживании самого христианства в то время: переживание его как, прежде всего, космической победы Христа над «князем мира сего». В этой победе, обращение Константина, как мы уже говорили, приобретало особое значение: здесь перед Христом склонялось государство, доселе бывшее главным носителем диавольской злобы против Церкви. Но тогда государство немедленно возвращает себе всё то положительное значение, которого никогда не отрицали христиане, начиная с Апостола Павла. Поэтому и православным и еретикам совершенно в равной мере была чужда идея «нейтрального» государства, как чужда была и возникшая позднее на Западе идея «клерикализма», то есть иерархического подчинения государства Церкви. В восточном восприятии Церковь обнимает собою весь мир, есть его внутренняя сущность, мерило, источник благодатных даров в нем — но она не есть в л а с т ь в нем, ни даже источник власти. Эта последняя дана царям, правителям; они должны мерить ее Истиной Церкви, но получают они ее не о т Церкви... Только в свете этого можно понять, почему и православные и еретики не из одного оппортунизма и властолюбия добивались влияния на Императора. Каждый из них искренне верил в свою истину, хотел эту истину сделать и нормой христианской Империи. И драма востока в том, что на деле этот замысел, это видение осуществить оказалось невозможным и в жизни всё это слишком часто оборачивалось злом. Само государство еще слишком сильно пребывало в своих языческих «категориях», продолжало ощущать себя самоцелью и самоценностью, религию же — своим орудием. И если и для нее судьбы Церкви, особенно же

догматические споры также были не безразличны, то по другим причинам: всякое разделение в Церкви немедленно отражалось на спокойствии государства...

С основанием в 330 г. новой столицы — Константинополя, этот «имперский» центр получил удобное церковное выражение. Константинопольская кафедра, в начале скромная кафедра одного из суффраганов Ираклийского митрополита, была, если можно так сказать, обречена на возвышение. Константинополь был создан, как второй Рим и притом, как христианский центр Империи. Сам Константин в построенном им храме Двенадцати Апостолов, среди двенадцати символических гробниц апостолов приготовил тринадцатую — себе. Не завершало ли это обращение Империи проповеди Апостолов? Именно от этой тринадцатой гробницы и возникло величание Константина «равноапостольным». В четвертом веке — и это очень характерная черта — возникают два новых «полюса» Церкви: Иерусалим и Константинополь. Интерес Константина к Святой Земле, поиски древа Креста его матерью Еленой, украшение города небывало-величественными храмами — всё это имеет особый смысл, если принять во внимание, что вторым «святым городом» для Константина был основанный им Константинополь. Это, может быть, даже подсознательное ощущение особой миссии в истории спасения. Город Креста и город, возникший из победы Креста: царствование Константина, увенчивающее победу Христову, мир с двумя «центрами»: Царя Иудейского и Царя Ромеев, смирившегося перед Ним... С веками эта мистика Константинополя, как святого города, будет шириться и углубляться. Но начало ей положил несомненно его первый Император — мистик. И, конечно, Евсевий Никомидийский не ошибался, когда менял свою древнюю и прославленную кафедру на кафедру никому неизвестной Византии: здесь пролегала большая дорога исторического христианства.

Через пятьдесят лет после основания Города, отцы второго Вселенского Собора уже провозглашали, что епископ Константинополя имеет первенство чести после епископа Рима, потому что Константинополь — «Новый Рим, город Царя и Сената» (3 канон). Пока что это ничего не меняло в общей структуре Восточной Церкви, определенной тем же собором. Константинополю не выделялось никакой области и формально его епископ продолжал быть одним из епископов диоцеза Фракии, возглавляемого Ираклийским митрополитом. Фактически же третий канон, утверждая ему «первенство чести», делал его своеобразным центром всей Восточной Церкви, всю Империю определял, как его «область». Две формы церковного устройства, та, которая развилась органически, и та, которую теперь «символизировал» Константинополь, явно не совпадали и одна из них, рано или поздно, но должна была «подчиниться» другой. Этим и объясняется длительный конфликт между Александрией и Константинополем, то тлеющий, то разгорающийся ярким пламенем в те века. Правда «ауспиции» Константинополя были сомнительными: многие годы он был центром арианства, а Александрию своей борьбой за истину и за свободу возвышал в глазах Церкви Афанасий Великий. Но даже когда Константинополь стал православным, вражда Александрии не затихла: она проявилась в трагикомической попытке поддержать некоего Максима Циника против Св. Григория Богослова, в страстном и поспешном «соборе под Дубом» (402), осудившем Златоуста, — в праведной, наконец, но часто смешивающей богословие с вопросами власти и первенства борьбе Кирилла против Нестория. Но все попытки остановить рост Константинопольского влияния и значения в Церкви были бесполезны. Католические историки часто представляют этот рост, как сознательную политику константинопольских епископов, честолюбивых и властолюбивых, планомерно подчинявших себе Восток. Но это очень поверхностное суждение. На деле среди

константинопольских епископов того периода мы не видим особого властолюбия: Григорий Богослов, Св. Нектарий, Св. Иоанн Златоуст, Несторий даже и, наконец, Флавиан — все они в том, что касается «властолюбия» в сравнение не идут с Александрийскими «папами»: Феофилом, Кириллом, Диоскором. Уж если где-нибудь была политика, и притом планомерная, то, конечно в Александрии, а не в Константинополе. Но католические историки не хотят видеть, что этот рост Константинополя был неизбежен и совершился бы, даже если бы все константинопольские епископы были подобны Григорию Богослову, по смирению и доброте не сумевшему даже в Максиме Цинике различить темного авантюриста. Ибо корни этого роста уходили в самые основы нового видения христианской «икумени».

Последней и безнадежной попыткой Александрии сохранить «гегемонию» был «разбойничий» собор 449 г. в Ефесе. Его безобразие не могло не сделать реакции еще более сильной... Антиохия была ослаблена и «развенчана» Несторианством. Теперь наступил черед Александрии. Халкидонский собор оказался торжеством Константинополя и его первенство было окончательно утверждено знаменитым 28-м каноном. Подтвердив 3 правило Второго Вселенского Собора «в виду того, что город почтен присутствием Императора и сената», канон вместе с тем ввел и нечто новое: отныне Константинопольскому епископу выделялись диоцезы Понта, Азии и Фракии и епископы «варварских» народов, подчиненные этим диоцезам. Таким образом формально две системы, указанные выше находили свое согласование: Константинополь становился центром определенной области, или, как впоследствии называли «патриархата», подобно Антиохии, Александрии — и завершившему также в Халкидоне свое возвышение Иерусалиму. Но он сохранял и свое первенство чести над старыми кафедрами и именно по признаку своего государственного значения. И ничто лучше не

показывает духа этой эволюции, чем этот епископский «синод», который буквально сам собой образовался в эти годы вокруг Константинопольского архиепископа. В столицу съезжались по разным делам епископы из провинций — и вот возникла практика собирать их для рассмотрения разных церковных дел. Этот зародыш будущих патриарших синодов, первые зачатки совсем нового «централизованного» понимания власти первого епископа области, которое возобладает впоследствии. Это была победа «имперского» устройства Церкви над последними остатками до-никейской ее формы...

Всё это нужно иметь в виду, чтобы понять значение реакции против Халкидона на Востоке. Собор был торжеством не только абсолютной, объективной, вневременной Истины, но и веры Империи, веры Константинополя. И если бы Империя действительно была тем, чем она провозглашала себя, чем и была в «видении» лучших людей того времени — вселенским, сверхнациональным, христианским государством, то это торжество «имперского» Православия, торжество Константинополя было бы до конца оправдано и исторически и церковно. Но, увы, и здесь разлад между теорией и практикой был достаточно острым. Единства Империи — культурного и психологического никак нельзя преувеличивать. Ее «самосознание» сохранили для нас официальные документы, но если отвлечься от них, картина получается совсем иная и, надо прямо сказать, печальная. Под тонким слоем эллинизма, эллинистической культуры, утвердившейся в городах и среди «интеллигенции», продолжали бурлить старые национальные страсти, жили древние традиции. Иоанну Златоусту в предместьях Антиохии приходилось проповедывать по-сирийски: греческого там уже не понимали. А современные исследования всё очевиднее показывают, что масса сирийская или коптская власть Империи переживала и воспринимала, как ненавистное иго. Кро-

ме того, на востоке Империи появлялись уже ростки сирийской христианской письменности, зависящей, конечно, от греческой, но показывавшей на возможности самостоятельного развития. Достаточно в четвертом веке указать на имя преп. Ефрема Сирина (373), чтобы почувствовать всю глубину, все «потенции» этой «восточной» рецепции христианства.

Главной питательной средой антихалкидонской реакции и монофизитства было монашество. Но как раз монашество по своему происхождению меньше всего было связано с эллинизмом, и в четвертом-пятом веках, в Сирии и Египте, оно питалось преимущественно местными национальными элементами: коптскими и сирийскими. Уже в поддержке, которую оказали монахи скрывавшемуся от полиции Афанасию, может быть, можно усмотреть оттенок защиты «своего» против «чужих». Отстаивая же Кирилла, бушуя на «разбойничьем» соборе, монахи уже очевидно защищали «свою» Церковь от поползновения чужого «имперского» центра. Борьба против Халкидона, помимо своего богословского значения, приобрела теперь новый — религиозно-политический смысл. В монофизитстве нашли выход разгоравшиеся под спудом этнические страсти. Борьба против «двух природ» грозила превратиться в борьбу против самой Империи.

Епископы, возвращавшиеся из Халкидона, встретили во многих местах народное сопротивление. В Иерусалиме, чтобы ввести патриарха Ювеналия в свой город, потребовалось вмешательство войска. В Александрии солдат, защищавших патриарха Протерия, уже просто назначенного Константинополем на место низложенного Диоскора, разъяренная толпа заперла в Серапеум и сожгла живьем. Правительство сначала прибегло к силе, пыталось «навязать» Халкидон. Но, когда в 457 г. умер Маркиан, последний представитель династии Феодосия Великого, началась эра компромиссов с монофизитами и в течение двух веков вопрос этот

оказался доминирующим в императорской политике. В Александрии, в марте 457 года, народ избрал своего монофизитского патриарха Тимофея Элура, а Протерий был убит. В 475 году монофизиты завладели и антиохийской кафедрой, избрав на нее некоего Петра Фулона. Власть поняла, что за монофизитами стоят огромные народные силы, угрожающие политическому единству Империи. И в том же 475 году узурпатор Василиск, на короткий срок изгнавший императора Зенона, издал «Энциклику», фактически осуждавшую Халкидон и потребовал от епископов подписи под ней: и ее подписали от 500 до 700 епископов! Зенон, возвративший себе власть в 476 г., сначала поддерживал халкидонское православие. Но под влиянием константинопольского патриарха Акакия и видя непрекращающийся рост монофизитства в Египте, Сирии и Палестине, он в 482 г. издал «Энотикон» — догматический декрет, в котором, не называя их, отвергал и «томос» папы Льва и Халкидонское определение. Монофизитские патриархи Александрии и Антиохии подписали этот декрет, но народ отказался следовать за ними: в одной Александрии толпа в 30.000 монахов (!) требовала от патриарха отречения от «Энотикона». Еще важнее то, что, принимая подписи монофизитских иерархов этих городов, Император тем самым признавал их законность. Но в Александрии находился и «халкидонский» патриарх. И он обратился теперь с жалобой в Рим. Папа Феликс III потребовал от Акакия Константинопольского, главного вдохновителя политики компромисса, ясного принятия Халкидонского догмата и послания Льва. Не добившись этого, он в июле 484 г. торжественно низложил и отлучил Акакия: началась первая «схизма» с Римом, затянувшаяся на целых тридцать лет (484 - 518). Так, пытаясь сохранить монофизитский Восток, Константинополь терял православный Запад; «Акакиевский раскол» — еще одно звено в длинной цепи расхождений, что приведут к окончательному

 разделению. Император Анастасий I (491 - 518) уже

открыто поддерживал монофизитов: в 496 году им был низложен константинопольский патриарх Евфимий за отказ общаться с монофизитским патриархом Александрии. В 511 г. ту же участь разделил патриарх Македоний за «несторианство» — то есть за верность Халкидону и на его место назначен был открытый монофизит Тимофей. В 512 году на Антиохийскую кафедру Анастасий возвел главного монофизитского богослова Севира Антиохийского, который на соборе в Тире (518) торжественно осудил Халкидон. С каждым годом разделение между православными и монофизитами становилось всё глубже и непоправимее. Правда, в Палестине и Сирии часть монахов, под водительством св. Саввы Освященного, основателя знаменитой палестинской лавры, оставалась верной православию и не признавала монофизитской иерархии. Но главная масса сирийцев и фактически весь Египет оказались прочной добычей ереси. И не случайно православные получили там кличку «мелкитов» — «царских людей». Халкидон оказался синтезом богословским, но не «имперским». Монофизитская смута всё очевиднее раскрывалась, как расплата за союз Церкви с Империей, вернее как расплата Церкви за грехи Империи, как первая большая трагедия молодого христианского мира.

4

В этой трагедии почти сорокалетнее царствование Юстиниана (527-565) означает последнюю попытку сохранить единство римской «вселенной», завершение и высшую точку того мира, в котором умирающая «античность» вступила в союз с христианством. С самого начала Юстиниан зачарован великим прошлым Рима и в основе всей его политики лежит не трезвое сознание действительности, а мечта — о былой славе Империи, о величии императорской власти, о миссии Рима. «Мы надеемся, — пишет он, — что Бог вернет нам страны, которыми владели древние Римляне вплоть до двух

океанов»... Но это была мечта. В действительности римского единства уже не существовало. В 395 г. на смертном одре император Феодосий Великий разделил Империю между своими двумя сыновьями: Гонорий получил Запад, Аркадий Восток. Теоретически Империя продолжала быть одним государством с двумя императорами, на деле именно с этого момента пути восточный и западный окончательно расходятся. На Востоке, хотя и связанный органическим преемством с Римом, но растет уже новый византийский мир, римский же Запад под ударами варваров всё больше и больше погружается в хаос тех «темных веков», из которых родится позднее романо-германская Европа.

Начало варварским нашествиям, «великому переселению народов», положено было в 355 г. появлением на востоке Европы гуннов. Под их натиском германские племена, осевшие там, начали прорывать границу Империи. Ее восточная часть спасена была Феодосием Великим. Тогда, оттиснутые с юга, германцы двинулись на Запад. Первая волна докатилась до Рима в начале пятого века, но была отбита. Варвары все же утвердились в Империи. Вестготы в Италии, вандалы в Африке, франки в Галлии, в качестве «союзников», признали римскую власть, так что победа в 451 году над гуннами на Каталунских полях еще могла рассматриваться, как победа Рима. Но сам Рим разлагался: убийства, предательства, заговоры сменяли одного за другим бессильных Императоров и в 476 году бесславно исчез последний из них. А в 493 году остготы Теодориха основали в Северной Италии свое царство. «Номинально» и теперь все эти народы продолжали признавать верховную и священную власть византийского Императора и их князьки с удовольствием принимали от Константинополя пустозвонные придворные титулы; всё же Запад погружался в варварство и тьму.

Византия, со своей стороны, всё очевиднее поворачивалась к нему спиной, центр ее интересов переме-

щался на восток и с пятого века уже ясно чувствуется начинающаяся ориентализация Империи — в культуре, в психологии, в искусстве, в придворном «ритуале». За границами Империи: в Грузии, Армении, Персии — рождались новые христианские Церкви; византийская «миссия» развивалась на востоке и, характерно например, что разрыв с Римом в 484 году в Византии никого особенно не взволновал. Церковь, увы, подчинялась истории, а история всё более углубляла пропасть между двумя половинами некогда единой «вселенной».

Но этой истории распада как раз и не признавал Юстиниан. Все в его сознании, в его жизни и поступках было подчинено «римской идее» во всем ее универсализме. Он принял власть в критический момент: с начала века все усиливалось давление на Византию возрождавшейся Персидской Империи, жизненные интересы — как хорошо показали события следующего века — требовали сосредоточения всех сил на востоке. Но Юстиниан откупился от персов и бросил свое войско под командой Велизария на Запад. В 534 г. у вандалов отнята Африка, в следующем году византийцы занимают Сицилию и 10 декабря 536 года Велизарий вступает в Рим, оставленный остроготским королем... Мечта стала действительностью — в 559 году ее завершило восстановление римского владычества в Испании. Умирая, Юстиниан верил, что древнее единство Империи восстановлено.

От внешней реставрации Юстиниан не отделял реставрации внутренней. Первые же годы его царствования отмечены колоссальной систематизацией римского права, прославленной под именем «Кодекса Юстиниана» (529) и «Пандект» (533). Слава эта не преувеличена: свод Юстиниана сохранил наследие римского права, сделал его фундаментом нового мира, родившегося из распада Империи, утвердил нашу историческую преемственность. Юридической работе соответствовала наконец глубокая административная и фи-

нансовая реформа. Империя снова обрела свою твердую государственную «форму».

Всё это делает Юстиниана последним великим римским императором. Но значения его в истории, особенно же истории Церкви нельзя понять, не увидев в нем также и первого «идеолога» Христианской Империи, подведшего итоги Константиновскому союзу. При нем совершается первый «синтез» христианского византинизма, а этим синтезом определяется в свою очередь весь дальнейший путь восточного Православия.

Юстиниан никогда не отделяет римской государственной традиции от христианства. Он сознает себя до конца и вполне Римским Императором и столь же органически Императором Христианским. Источник всей его теории здесь — в этом самоочевидном для него и совершенно неразделимом единстве Империи и христианской религии. Но здесь же и причина двусмысленности и, надо открыто сказать, внутренней лжи этой теории. С одной стороны, она показывает, что под влиянием христианства, несомненно, изменилось самосознание Империи: Юстиниан всегда ощущает себя слугой Божиим, исполнителем Его воли, Империю же орудием Божественного плана в мире. Империя окончательно поставила себя под знак Креста, ее дело — ограждать и распространять христианство среди людей. Поэтому никак нельзя забывать или преуменьшать интерес Юстиниана к миссионерству, его помощь церковной благотворительности, его щедрую материальную поддержку Церкви, нельзя, наконец, отрицать ни его искренней веры, ни его подлинного, а не только «политического» интереса к богословию. Его свод законов не случайно открывается исповеданием «кафолической веры» в Христа и в Пресвятую Троицу, а на драгоценном престоле Св. Софии — символе, сердце и покрове Империи, красуются слова: «Твоя от Твоих Тебе приносят Юстиниан и Феодора». В некотором смысле они действительно выражают самосознание

и вдохновение Императора. Империя отныне всецело принадлежит христианскому Богу.

Но большинство историков не видят того трагического изъяна теории Юстиниана, который, между тем, объясняет все срывы его религиозной политики и по-своему даже «оправдывает» их. Часть историков — враждебная Византии в целом — считает его теоретиком «цезаропапизма», то есть подчинения Церкви государству и в этом цезаропапизме усматривает источник всех зол в истории православного Востока. Другая же, напротив, утверждает в Юстиниане творца «симфонии», то есть истинно православной теории о соотношении Церкви и Государства а грехи и насилия его царствования толкует, как неизбежные на земле отступления от правил. Между тем роковой характер Юстиниановой теории состоит в том, что в ней вообще нет места Церкви, что ставя христианство, искренно и по своему глубоко, в основу всего государственного «делания», великий Император не увидел Церкви, и поэтому всё свое понимание христианского мира вывел из ложных предпосылок.

Спешим оговориться: слово «Церковь» встречается у Юстиниана бесчисленное число раз, миссию благочестивого царя он сам определяет, как «сохранение в чистоте веры христианской и защиту от всякого беспокойства Святой Апостольской и Кафолической Церкви». Но весь вопрос в том, какая реальность стоит за этим словом? Мы знаем, что в сознании христиан с самого начала Церковь была новым обществом, новым народом Божиим, созидаемым через таинственное новое рождение «водою и Духом». Это рождение давало христианской жизни новое измерение: оно вводило ее в Царство не от мира сего, причащало еще сокровенной от мира «жизни будущего века», так что оставаясь в этом мире, христианин через Церковь становился гражданином и другого мира: «вы умерли и ваша жизнь скрыта со Христом в Боге». Поэтому, не одним

гонением или отвержением отделена была Церковь от мира — но несводимостью самой ее сокровенной сущности ни к чему земному. Еще в четвертом веке граница между Церковью и миром была ясной: далеко не все уверовавшие принимали крещение, столь сильно сознание «перелома», связанного с этим таинством. Так св. Василий Великий принял крещение уже взрослым, а св. Иоанн Златоуст обличал тех, кто временил креститься, откладывая момент расставания с «приятной» жизнью... Но уже в пятом веке эта внешняя граница начинает постепенно стираться: христианское общество всё больше совпадает с византийским обществом вообще. И всё же в учении и сознании Церкви принцип остается незыблемым: Церковь есть — отличное от «естественного» — общество «не от мира сего» и если по существу вникнуть в теперешний текст Литургии, она и сейчас остается «закрытым» собранием «одних верных», а не публичной службой, на которой всякий вошедший может «постоять»... Поэтому совпадение границ сакраментального общества верных с границами общества «естественного» поскольку оно есть неизбежный результат принятия христианства всей Империей, само по себе, ни в чем не нарушает исконного учения Церкви о самой себе. Не послана ли она ко всем людям? Меняются несколько ее методы проповеди и воздействия на людей, развивается, становится более торжественным ее богослужение, Церковь шире охватывает человеческую жизнь, но по существу она остается тем, чем была и чем должна быть: собранием народа Божьего, призванного прежде всего свидетельствовать о Царстве Божием. Евхаристическая молитва до сего дня сохраняет всё свое эсхатологическое устремление, и каждая Литургия провозглашает конечную «неотмирность» Церкви, принадлежность ее «будущему веку».

Но это «совпадение» означает, что со времени «христианизации» Империи граница между Церковью и миром из внешней — попросту отделяющей хри-

стиан от язычников, всё больше переносится во внутрь, в само христианское сознание. Христианин «принадлежит» — и Церкви и миру, но он должен сознавать онтологическое различие между ними. Стараясь, как христианин, всю свою жизнь в мире просветить светом Христова учения, он знает, однако, что последняя его ценность, последнее сокровище — «единое на потребу» — не от мира сего: это Царствие Божие, конечное соединение с Богом, совершенная радость вечной жизни с Христом. И эту радость он «предвосхищает» в Церкви, в ее собрании, когда она в преломлении хлеба «смерть Господню возвещает, воскресение Его исповедует»... Соединенная в каждом из своих членов с миром, будучи сама его частью, Церковь, как целое, есть Таинство Царствия Божия, предвосхищение его грядущего торжества и потому она также до конца свободна и отлична от мира. И мы видим, что все усилия проповедников и богословов четвертого и пятого веков больше всего направлены к сохранению в церковном обществе сознания именно этой «двупланности» христианской жизни. Усилиями этими объясняется многое в усложнении литургического ритуала (все более ощутимое ударение на «страшном» характере Таинства, как явления в этом мире абсолютно иной, небесной, несоизмеримой с ним Реальности...); о ней, наконец, свидетельствует своим уходом монашество. Проповедью, богослужением, аскетикой, Церковь борется против соблазна превратить христианство в «естественную» религию, до конца «слить» его с миром.

Но здесь и вскрывается самое глубокое из всех «недоразумений» между Церковью и Империей. Римское Государство смогло сравнительно легко принять в качестве своей официальной религиозной доктрины церковное учение о Боге и о Христе; оно смогло оказать Церкви сильную помощь в искоренении язычества и в насаждении христианства, оно могло, наконец, в той или иной мере «христианизировать» свои законы. Но оно никак не могло до конца признать Церковь

отличным от себя обществом, не понимало ее «онтологической» независимости от мира. Этому мешал религиозный абсолютизм римского государственного самосознания, и в нем самоощущение Императора, как представителя Бога на земле. И все дело в том, что обращение в христианство не только не ослабило, но, напротив, усилило это самосознание, довело его до своего «логического» завершения. Говоря об обращении Константина, мы уже указывали что его своеобразие, смысл его для будущего, состояли именно в «непосредственности» его избрания Христом, в том, что он «знамение якоже Павел не от человек приим»... Уже в глазах самого Константина это ставило Империю на особое место в священной истории спасения, делало именно ее завершением и увенчанием того нарастания событий, которое, через Ветхий и Новый Завет приводит к окончательной победе Христа над миром. А чем больше Церковь «совпадала» в своем объеме с Империей, чем незаметнее становилась внешняя граница между ними, в государственной психологии все сильнее совершалось уже полное слияние их воедино и слияние, конечно, под властью Богом поставленного «Автократора» — Самодержца. Внешне структура Церкви оставалась нетронутой. С уничтожением язычества Императоры безоговорочно отказывались от тех священнических или жреческих функций, которые они, в силу все той же теократической природы государства, имели в древнем Риме; сакраментальная, учительная, пастырская власть иерархии ни в чем не была ограничена, а, напротив, окружена небывалым почетом и привилегиями. Иерархия одна — хотя бы теоретически — продолжала быть полномочной выразительницей церковной веры и государство признавало себя обязанным охранять, распространять и подтверждать учение Церкви, установленное соборами. Но ведь это то как раз и характерно, и этого большей частью не замечают историки, что сама проблема отношений Церкви и Государства в Византии почти незаметно,

почти бессознательно была заменена проблемой отношений между светской властью и иерархией. В имперском сознании Церковь слилась с миром, но потому, что это мир христианский, он имеет как бы два, восполняющих один другой, источника своего бытия, устройства и благополучия: Царя и Священника. В византийской письменности постепенно классическим становится уподобление отношений Церкви и Государства отношению души и тела. Иными словами государство мыслится, как тело, живущее благодаря наличию в нем души — Церкви. Но нужно увидеть радикальное отличие этой схемы от учения ранней Церкви, от которого она на деле никогда не отказалась, ибо это значило бы отказаться от самой себя. Ранняя Церковь сама себя ощущает телом, живым организмом, новым народом, до конца несводимым ни к одному народу и ни к какому естественному обществу. И только внутри этого организма и только по отношению к нему имеет смысл служение иерархии, цель которой — осуществлять это единство, преображать Церковь в образ Самого Христа. Теоретически все люди в мире призваны и могут стать членами этого тела, но и тогда мир не становится Церковью, потому что в ней и через нее люди приобщаются иному миру, иной жизни — той, которая «в славе» явится только после конца этого мира... Но в официальной византийской доктрине само государство уподобляется телу совсем не в этом ранне-христианском смысле, не потому также, что de facto все подданные империи стали членами Церкви. На деле оно целиком исходит из неопреодоленных языческих предпосылок, по которым само государство мыслится, как единственное, Богом установленное, всю жизнь человека объемлющее общество. Видимым представителем Бога в нем, исполнителем Его воли и распорядителем Его достояния является Император. На его обязанности забота одинаково о религиозном и материальном благополучии своих подданных и власть его не только от Бога, но и божественна по

своей природе. Единственное отличие этой схемы от языческой теократии в том, что истинного Бога и истинную религию Империя обрела в христианстве. Христос же свою власть — прощать, целить, освящать, учить, оставил священникам. Поэтому они должны быть окружены в государстве особенным почетом, ибо от них, от их молитв и таинств зависит отныне благополучие Империи.

В ранне-византийском государственном сознании Церковь — это иерархия, догматы, богослужение, храм: и все это, действительно, «душа» мира, душа Империи. Но из этого сознания выпадает Церковь — тело, Церковь — общество, оно заменено или подменено государством. И потому нет больше проблемы Церкви и Государства, а есть только вопрос о соотношении двух властей: «светской» и «духовной» в самом государстве. На этот вопрос и отвечает Юстиниан в своем законодательстве и в своей религиозной политике. Отсюда значение его царствования в истории Церкви.

Этот ответ в истории известен как идея «симфонии», лучше всего выраженной Юстинианом в его знаменитой шестой новелле. «Есть два величайших блага, — пишет он, — дары милости Всевышнего людям — священство и царство (Sacerdotium et imperium). Каждое из этих благ, дарованных людям, установлено Богом, имеет свое собственное назначение. Но, исходя из одного и того же начала, оно и проявляется в единении, в совместной деятельности». Священство ведает делами божественными, небесными, Царство — человеческими, земными. Но в то же время царство всемерно печется о хранении церковных догматов и чести священства. А священство вместе с царством направляет всю общественную жизнь по путям, угодным Богу.

Доктрину эту можно было бы, вместе с А. В. Карташовым, признать «теоретически наилучшей из всех существующих», если бы то государство, которое про-

возглашается в ней столь же необходимым и великим благом, как Церковь, действительно переоценило себя в свете христианского учения о мире. Христианство никогда не отрицало ни блага государства, ни возможности просвещения его Светом Христовым. Но именно в том и состоял смысл явления в мире Церкви, как общества, как видимой организации, что в ней открывалась ограниченность государства, развенчивался навсегда его абсолютизм, какая бы то ни была «сакрализация» его природы — а она-то ведь и составляла сущность античного государства. Церковь открывает миру, что есть только две абсолютных, вечных и священных ценности: Бог и человек, все же остальное, в том числе и государство, во-первых, ограничено по самой своей природе, по принадлежности до конца только «миру сему», а во-вторых, является благом лишь в ту меру, в какую служит Божьему замыслу о человеке. Потому «просветление» государства состоит, прежде всего, в осознании им своей ограниченности, в отказе рассматривать себя как абсолютную ценность и за это просветление боролись христиане в эпоху гонений, когда отвергали право государства подчинять себе всего человека. Отсюда постулатом христианского мира является не слияние Церкви с государством, а как раз напротив их различие: ибо христианское государство только в ту меру и христианское, в какую оно не претендует быть всем для человека, определять всю его жизнь, но дает ему возможность быть членом и другого общества, другой реальности, иной по отношению к государству, хотя и не враждебной ему.

Между тем исторически — в этом вся драма византинизма — этой «переоценки» не совершилось ни при Константине, ни после него. Теория Юстиниана укоренена в теократическом сознании языческой Империи, для которого государство есть священная и абсолютная форма мира, его смысл и оправдание. И потому нельзя говорить о подчинении Церкви Государству,

что для подчинения нужны два различных «субъекта». Между тем в теократическом понимании нет и не может быть ничего, не относящегося к государству, и религия есть по существу государственная функция. Больше того, это высшая функция, в некотором смысле подчиняющая себе все остальное в государственной жизни, но только потому, что само государство религиозно по своей природе, есть божественная «форма» человеческого общества. Государство «подчинено» религии, но сама религия объектом своего «оформления» имеет государство и в этом смысле подчинена ему, как той последней ценности, ради которой существует. «Благосостояние Церкви есть крепость Империи» — в этих словах Юстиниана ключ ко всей его теории. Он принимает целиком различие царской власти от духовной, в этой последней он видит носительницу той истины, согласие с которой составляет первый долг государства, он понимает, что «царство» и «священство» имеют разные назначения, но всё это — и различие, и истина и разные назначения — все внутренно существует д л я блага и крепости и благосостояния Империи, как последней и абсолютной ценности. И характерно, что даже любовь Юстиниана к монашеству (он основал десятки монастырей по всей Империи), как будто отвергающему одним фактом своего существования этот религиозный абсолютизм Империи, именно его имеет своим источником: «Если эти непорочные руки и эти освященные души будут молиться за Империю, ее войско будет более сильным, благосостояние государства бóльшим, хлебородие и торговля более цветущими, благодаря несомненному благоволению Бога». Даже те, кто единственной своей целью ставят свидетельство о том, что «проходит образ мира сего» и пользоваться им можно уже только «как бы не пользуясь», и те оказываются включенными в это древнее «утилитарное» понимание религии, становятся в глазах Императора источником материального (даже не духовного!) благосостояния Империи.

В «синтезе» Юстиниана Церковь как бы растворяется, из государственной психологии окончательно исчезает сознание ее коренной «иноприродности» миру и Царству. Первая глава в истории христианского мира завершается победным возвратом в него языческого абсолютизма.

5.

Лучше всего вскрывает это судьба самой Церкви при Юстиниане. С первых же лет своего царствования Император показал, что религиозное единство Империи он разумеет столь же самоочевидным и естественным, как и единство государственное. Строгие меры обрушились на всевозможные еретические секты, остатки древних разделений и споров. Еще определеннее решил Юстиниан разделаться с язычеством и с его цитаделью — Афинским Университетом, только что овеянным славой последнего из больших языческих философов — Прокла. В 529 году Университет был закрыт и заменен первым христианским университетом в Константинополе. В столице и в Малой Азии начались кампании массового обращения. Немногие оставшиеся язычники должны были окончательно уйти в подполье.

Мы видели, что с 484 года Римская Церковь прервала общение с Константинополем из-за про-монофизитской политики императора Анастасия и высшего духовенства. Но народ в Константинополе оставался верен Халкидону и памяти двух пострадавших за него патриархов — Евфимия и Македония. Юстиниан, будучи еще только «наследником» при Императоре Юстине I, начал свою религиозную политику с торжественного примирения с Римом, причем ценой этого примирения было подписание патриархом и епископами столь ярко папистического по своему содержанию документа, составленного папой Гормиздой, какого еще никогда не видала Восточная Церковь. Православные патриархи Евфимий и Македоний, сами

жертвы монофизитства, уже прославленные как святые в Константинополе, должны были быть осуждены своей же церковью только потому, что они правили ею в год, когда между Римом и Константинополем было прервано общение! Юстиниану во что бы то ни стало нужен был мир с Римом. Уже в этот момент в его уме созревал план восстановления древней Империи на Западе. А не нужно забывать, что в том хаосе, который царствовал там, единственной связью с Византией и с римской традицией оставалось папство. Авторитет его был непоколебим даже у германских варваров, несмотря на официальную принадлежность их к арианству (через Ульфилу Готского, крестившего их в четвертом веке, в момент торжества арианства). И нельзя забыть, что в эти века распада и разрушения папство оставалось, несмотря на все «огорчения», верным Империи. Только иконоборческое помрачение Византии в восьмом веке оторвет, наконец, пап от этой верности, заставит их искать новых защитников среди тех самых варваров, для которых в течение столетий оно оставалось не только центром религиозным, но и носителем великой римской традиции. Им, в конечном итоге, передаст оно эту традицию: семя западной Christianitas, великого христианского Средневековья.

Юстиниан «ставил» на папство для восстановления своей власти на Западе. Папство же было непоколебимо в своей верности папе Льву и Халкидонскому Собору. Но на Востоке положение, которое застал он при своем воцарении, было диаметрально противоположным. В Египте Церковь принадлежала безраздельно монофизитам, в других провинциях сидели сторонники «Энотикона» — то есть полу-монофизиты. Антиохийскую Церковь возглавлял «мозг» всего монофизитского богословия — Севир. Юстин и Юстиниан начали с попытки насильственного возвращения имперского епископата к Халкидонской вере. Но новые епископы, назначенные и посвященные в Кон-

стантинополе, должны были занимать свои кафедры с помощью полиции. Толпа бушевала, приходилось выселять целые монастыри, всюду раздавались проклятия «синодитам». Только Палестина в целом была православной, за исключением незначительного меньшинства. Но в Сирии, в Едессе, на окраинах Малой Азии Халкидонская иерархия насаждалась силой. Египет же вообще не посмели тронуть — туда и скрылся Севир Антиохийский и другие монофизитские вожди.

Но вскоре Юстиниан отказался от политики силы, чтобы, в свою очередь, начать политику компромисса. Обычно перемену эту приписывают влиянию его жены Феодоры, тайной монофизитки, неизменно оказывавшей помощь гонимым вождям ереси. Другие историки говорят о своеобразном разделении сфер между мужем и женой: поддержка Юстинианом православия, а Феодорой монофизитства были будто бы политическим маневром, сохранявшим единство Империи, позволявшим обоим течениям опираться на царскую власть. Так или иначе, но Юстиниан не мог не понимать всего грозного значения этого религиозного разделения, за которым все яснее вырисовывался «сепаратизм» древних национализмов.

С 531 г. он резко меняет курс. Изгнанным монахам позволено вернуться в свои монастыри. Огромное количество их поселяются рядом со дворцом самого Императора, где, в течение десятилетий, они будут составлять центр тайных монофизитских интриг вокруг Феодоры. Но Император все еще надеется на богословский сговор. В 533 г. он устраивает трехдневный диспут с участием двенадцати богословов — по шести с каждой стороны. Несмотря на мирный тон и высокий богословский уровень спора, диспут кончается ничем. Вскоре после этого Феодоре даже удается провести в Константинопольские патриархи некоего Анфима, почти открытого монофизита. Встреча с Севиром Антиохийским, которого Императору удалось

выманить из Египта тоже для богословских диспутов, завершает его обращение. Но в это время в Константинополе появляется сам римский папа Агапит. Ересь патриарха вскрывается, он исчезает — и на его место рукою папы возводится православный Мина. Юстиниан снова меняет курс. Эдиктом 536 г. монофизитство еще раз торжественно осуждено, книги Севира Антиохийского изъяты из обращения, вход в столицу запрещен еретикам. Он решается даже на более решительный шаг: после стольких лет почти официального признания монофизитской иерархии в Египте, туда посылается теперь православный епископ, — с неограниченными полномочиями. По всей стране снова прокатывается волна террора...

Но как раз в этот момент и происходит непоправимое: возникновение параллельной монофизитской иерархии, которое окончательно и бесповоротно превратит в разделение то, что доселе все еще могло считаться богословским расхождением. С помощью все той же Феодоры, некий епископ Иоанн, сосланный за ересь, под предлогом лечения добивается своего перевода в столицу. Здесь, скрываемый от полиции императрицей, он у себя на дому начинает рукополагать священников. Ему удается затем с этой же целью тайно обойти почти всю Малую Азию. Немного позднее другой тайный епископ Яков Барадай («оборванец») под видом нищего проходит по Сирии. На этот раз с помощью двух сосланных египетских епископов он рукополагает уже и епископов. Эти последние вскоре избирают своего монофизитского патриарха. Начало «яковитской» (от имени Иакова Барадая) церкви положено: она существует и сейчас... Копты и сирийцы получили свою национальную церковь, первое разделение Церквей совершилось.

Отныне ни Юстиниан, ни его преемники уже ни разу не отступятся от Халкидона: Империя навсегда

 соединяет свою судьбу с Православием. Но не трагич-

но ли, что одной из главных причин отвержения Православия почти всем не-греческим востоком оказалась ненависть его к Империи. Через сто лет сирийцы и копты, как избавителей, будут встречать мусульманских завоевателей — это расплата Церкви за внутреннюю двусмысленность константиновского союза.

Но настоящую меру своего абсолютизма явил Юстиниан в смутной и длинной истории пятого Вселенского Собора. Внешние причины, приведшие к нему, могут показаться случайными и нелегко уразуметь внутреннюю закономерность его в постепенной кристаллизации Православной догмы, ту закономерность, которая, несмотря на печальное историческое обличие, все же в церковном сознании сохранила за этим собором вселенский авторитет.

Дело началось с нового спора о богословии Оригена. Несмотря на огромное влияние, оказанное великим александрийским «дидаксалом», некоторые пункты его учения очень рано начали вызывать сомнения. Уже в конце третьего века Мефодий Олимпский писал против его учения о предсуществовании душ и о природе воскресших тел. Через сто лет, в конце четвертого века, известный обличитель ересей Епифаний Кипрский видел в Оригене источник арианского подчинения Сына Отцу, против Оригена тогда же писал бл. Иероним и, наконец, в 400 году, собор в Александрии, под председательством Феофила Александрийского, торжественно осудил заблуждения оригенизма. Ориген, мы уже говорили это, был первым, попытавшимся осуществить синтез христианства и эллинизма, но в этом синтезе роковым образом эллинизм «искажал» христианство и поэтому борьба против Оригена являла собой один из аспектов того критического, трудного «воцерковления» эллинизма, в котором, мы уже указывали, исторический смысл патристической эпохи. Церковь «переваривала» Оригена, отбрасывая то, что в его учении оказывалось несовмести-

мым с ее верой, усовершенствуя то, что оказывалось ценным и полезным. Но во вселенском масштабе вопрос об Оригене не вставал и преодоление «оригенизма» совершалось, прежде всего, в самих богословских спорах — о Троице, о Богочеловечестве, путем медленного оттачивания богословского языка, а в нем — ясного богословского «овладения» церковным преданием.

Но поэтому и внезапно острый рецидив оригенизма в конце пятого века и начале шестого был не случайностью: в нем вскрылась вся сила — даже в самом церковном сознании — непреодоленных эллинских мотивов, все продолжающийся соблазн философской «рационализации» христианства. Возрождение оригенизма нужно толковать в этой связи. Прежде всего, не случайно, что эти споры об Оригене, приобретающие такую остроту при Юстиниане, ограничены почти исключительно средой монашества. Мы видели, что монашество рождалось как путь или метод «практического» воплощения евангельского максимализма. Но очень рано аскетический опыт стал «осмысливаться», обрастать определенной теорией. И вот в создании этой теории влияние Оригена и оказалось одним из решающих факторов. И не только одного Оригена, но и всей александрийской традиции, с ее интересом к мистическим, духовным истолкованиям Писания, с ее идеалом «гнозиса» — то есть созерцания, как высшего пути, и «обожения». Поэтому споры об Оригене возникают среди монахов очень рано. По преданию, уже Св. Пахомий Великий запрещал своим последователям читать его произведения. С другой же стороны влияние Оригена чувствуется и в «Жизни Антония», составленной Св. Афанасием Великим. Оригеном увлекаются Василий Великий и его друзья, создатели монашества на греческой почве, и, наконец, уже несомненно, в прямой зависимости от оригенизма находятся аскетические произведения Евагрия Понтийского, получившие огромное распро-

странение на востоке и оказавшие сильное влияние на всю дальнейшую аскетическую письменность. Наряду с усвоением многого ценного в Александрийской традиции, все яснее ощущалась и ее опасность: она заключалась в «спиритуализации» христианства, в очень тонком, очень сокровенном «развоплощении» человека; это была опасность непреодоленного греческого идеализма, желания «созерцанием» заменить «спасение».

В начале шестого века, эти споры и сомнения об Оригене, по-настоящему никогда не затихавшие среди монахов, выходят за пределы Пустыни, привлекают к себе внимание более широких церковных кругов. В 531 г. совсем уже старый основатель знаменитой палестинской Лавры св. Савва отправился в Константинополь, чтобы добиться от правительства помощи Палестине, разоренной бунтом Самарян. С ним направился туда монах Леонтий, один из главных защитников богословия Оригена в Лавре. В Константинополе Савва принял участие в спорах с монофизитами. Оригенизм Леонтия обнаружился и Савве пришлось отстраниться от него. Вскоре за ним попал в Константинополь другой убежденный оригенист — Феодор Аскида. Он так сблизился с Юстинианом, что тот назначил его на одну из важнейших кафедр — в Кесарию Каппадокийскую. Имея такого покровителя при дворе оригенисты повсюду подняли голову. Но в это время в Палестину, по другим делам, прибыла церковная делегация из Константинополя, в которой находился ученый римский диакон Пелагий, представитель или «апокрисиарий» папы на Востоке. Он не мог не обратить внимания на споры среди монахов вокруг имени Оригена. На Западе Оригена давно уже считали еретиком и Пелагий поднял шум. По его настоянию, патриарх Ефрем Антиохийский торжественно осудил оригенизм. Волнения, вызванные этим осуждением, дошли, наконец, до Константинополя. Несмотря на все усилия Феодора Аскиды, Император, рассмотрев все дело, в 543 году издал, в виде эдикта, длинное и мо-

тивированное осуждение оригенизма — вернее тех его частей, которые очевидно шли в разрез с учением Церкви. Все пять патриархов безоговорочно подписали это осуждение и только среди палестинского монашества споры продолжались. Несмотря на необычность богословского определения государственным эдиктом (против этого никто, кажется не протестовал!), оригенизм, во всяком случае, в крайних его утверждениях, был уже преодолен церковным сознанием.

Но осуждение Оригена, парадоксальным образом, оказалось причиной уже гораздо более важных событий. Феодор Аскида, хотя и подписавший эдикт против Оригена, не прощал Пелагию его вмешательства в эти споры, приведшие к осуждению его любимого учителя. Он внушил Юстиниану идею осудить, вслед за Оригеном, трех главных антиохийских богословов, так или иначе связанных с Несторианством: Феодора Мопсуэтского, Феодорита Кирского и Иву Эдесского. Острота вопроса была в том, что все эти три учителя были оправданы Халкидонским Собором от обвинений александрийцев и умерли в мире с Церковью. Халкидонский же собор — с богословской точки зрения — был победой папы Льва Великого, а, в его лице, всего Запада. Обрушиваясь на «три главы» (как скоро стали называть трех осужденных учителей, смешав их самих с тремя «главами» императорского эдикта против них), Феодор, тем самым, оскорблял Запад; нам не совсем ясны замыслы этого темного интригана: хотел ли он разрыва с Римом, чтобы добиться «реванша» оригенизма, искал ли усиления собственного положения? Так или иначе, но в том самом придворном богословском кружке, в котором приготовлен был эдикт против Оригена, около 544 г. был составлен новый документ, снова в форме императорского эдикта, торжественно осуждавший Феодора Мопсуэтского и те произведения Феодорита Кирского и Ивы Эдесского, в которых они полемизирова-

ли с Кириллом Александрийским. Императору эта идея нравилась, так как в момент усилившейся административной борьбы с монофизитами эдикт мог послужить для них лишним доказательством отвержения Нестория православными, мог бы привести их к Православию.

Но если осуждение Оригена не вызвало никакого сопротивления, эдикт 544 г. поднял целую бурю. Папский представитель Стефан, сменивший Пелагия, наотрез отказался подписать его. Четыре восточных патриарха подписали только под угрозой низложения и ссылки, и то с оговоркой: если римский папа не подпишет, то и они свои подписи возьмут обратно. Но император решил добиться своего. Он знал, что Запад, предоставленный сам себе, не пойдет на осуждение тех, кого признал и оправдал Халкидонский Собор; и вот папа Вигилий был схвачен во время богослужения и посажен на корабль. В Сицилии он встретился с Миланским Архиепископом Диатием и с представителями Африканских Церквей: все были настроены крайне отрицательно по отношению к эдикту, видя в нем открытое попрание Халкидона. Только в 547 г. добрался он до Константинополя, где был встречен с подобающей торжественностью. Император отвел ему дворец Плакиды. Теперь началась длинная трагедия, обойти которую молчанием невозможно, даже если в ней, в конечном итоге, и раскрылся положительный смысл. Вигилий занял сначала резкую позицию и отказал в общении патриарху и всем, подписавшим эдикт против «Трех Глав». Тогда Юстиниан начал его богословскую обработку. Надо сказать, что аргументы византийских богословов были, по существу, правильными. Феодор Мопсуэтский — мы уже говорили — был несомненным отцом «несторианства», в большей мере, чем его ученик Несторий. С другой стороны, если Церковь признала Православие Кирилла — крайне резкие и явно несправедливые выпады против него Феодорита и Ивы несомненно подпадали под осужде-

ние. Папа ссылался на оправдание их Халкидонским Собором, но Халкидонский Собор — отвечали ему — оправдал их на основании отвержения ими Нестория и не входил в обсуждение их богословских писаний. В конце концов, папа сдался и присоединился к осуждению «Трех Глав». Но теперь буря поднялась на Западе, где в папе Вигилии увидели отступника и предателя Халкидона. Известный африканский богослов Факунд Гермианский выпустил книгу «В защиту Трех Глав», которая произвела сенсацию. Собор за собором высказывался против осуждения, а в Африке дошли до того, что торжественно предали церковному отлучению самого папу. Юстиниан понял, что подпись папы в данном случае ничего не решала. Испуганный Вигилий умолял его пересмотреть все дело и для этого собрать Вселенский Собор. И император, взяв с папы письменное обещание, что он будет за осуждение «Трех Глав», приказал готовиться к Собору. Всё совершенное доселе было официально аннулировано.

«Подготовку» собора Юстиниан понимал по-своему. В Африке, например, где сопротивление эдикту было особенно сильным, по приказу Императора были арестованы главные епископы, включая Карфагенского архиепископа, и заменены другими. И все же исход Собора представлялся неясным. Император решил видоизменить первоначальный план. Вместо того, чтобы рассматривать все дело заново, как он обещал Вигилию, гораздо проще было потребовать от собранных епископов подписи под уже готовым документом. Был издан новый эдикт, с подробной богословской аргументацией и разослан по всем церквам. Александрийского патриарха, отказавшегося принять его, немедленно сослали и заменили новым.

Вигилий отказался признать этот эдикт, нарушавший данное ему Императором слово. Юстиниан начинал сердиться и, чувствуя опасность, Вигилий вместе

с Датием Миланским решили искать защиты в неприкосновенном убежище — в храме Св. Петра во дворце Гормизды. Тут разыгралась безобразная сцена. По приказу Императора в храм ворвалась полиция, чтобы арестовать папу. Он сопротивлялся с такой энергией, что колонны над алтарем рухнули и чуть не раздавили его. Собравшаяся толпа начинала бурно выражать свое негодование и полиции пришлось уйти ни с чем. Снова начались угрозы, клевета, мелкие, но ежечасные оскорбления и унижения. Дворец Плакиды превратился постепенно в тюрьму. Так прошло несколько лет, в течение которых вокруг папы быстро образовывалась пустота. Датий Миланский умер, кружок западных клириков таял. И все же папа как будто добивался своего: отказа Императора от эдиктов, свободного решения вопроса. После бесконечных перипетий собор открылся, наконец, в Константинополе 5 мая 553 года. Он начался с торжественного осуждения оригенизма, все еще продолжавшего волновать Палестину. Папа же сообщил, что, не присутствуя на соборе лично, он пришлет свое мнение по вопросу о «Трех Главах» письменно. Этот длинный, подробно мотивированный документ открывается безоговорочным осуждением богословия Феодора Мопсуэтского. Что касается его самого, папа ссылается на древнюю практику Церкви — не судить умерших в мире с нею, предоставляя это суду Христову. Осудить же Феодорита и Иву, защищенных Халкидонскам Собором, папа отказывался.

Но этот документ не дошел до епископов. Юстиниан, вместо этого, предоставил собору письменное осуждение Вигилием «Трех Глав», которое тот вручил Императору в самом начале спора. Уличенный в противоречии, папа был исключен из «диптихов», то есть его имя изъято из поминовения на Литургии. 2 июня собор закончил осуждение «Трех Глав», подписав четырнадцать анафематизмов. Как мы уже говорили, по существу никто не защищал документов, о которых

шла речь, поэтому Восточная Церковь безболезненно, как нечто самоочевидное, приняла и постановление Вселенского Собора.

В конце концов, подписал и Вигилий. Но ему не суждено было вернуться в Рим. Он скончался в Сиракузах в 555 г. На Западе Собор принимали с трудом. Главную роль в этом принятии сыграл преемник Вигилия Пелагий, тот самый, который был в течение многих лет одним из главных противников осуждения «Трех Глав». Но долгое пребывание в Константинополе многому научило его. Научило, может быть, больше всего за «исторической» оболочкой — вникать в суть вещей, отделять «временное» от «вечного».

Временное — это позор насилия, в котором раскрывается, что разумел Юстиниан под «симфонией» и как ее осуществлял, это угодливость слишком многих епископов, которая насилие сделает почти законной формой императорского управления Церковью, это легкость отлучений, проклятий, разрывов на поверхности церковной жизни.

Вечное — это тот смысл, который, несмотря на всё это, открывается во внешне почти случайных или даже «навязанных» свыше спорах. Смысл же этот в том, что, возвращаясь как будто к уже решенным вопросам, внешне «копаясь» в прошлом, отцы Собора на деле подводили итоги Халкидону, и больше того, в первый раз освобождали халкидонское решение от возможных перетолкований, вставляли его в его подлинно-православную богословскую перспективу. Не случайно собор осудил одновременно и Оригена и самых крайних представителей Антиохийской школы. Это был суд Церкви уже не только над ересью, но и над своим собственным прошлым. В нем до конца вскрывалась ограниченность, имманентные недостатки обоих течений, их односторонность, уже внутри самого Православия. Сами по себе — ни Антиохия, ни Александрия не смогли дать целостного, кафолическо-

го «описания» церковной веры. Халкидон был «формулой» синтеза, но одна формула недостаточна. Ее нужно было раскрыть в соответствующих понятиях, в согласии с ней перестроить весь строй мыслей, всю терминологию. Вот эта работа и совершалась в глубине церковного сознания. Юстиниан действовал грубо и многое в истории его царствования навсегда омрачено этой грубостью и насилием. Но темы самих споров, но дух решения Юстиниан и Аскида брали-то ведь не из головы, и те решения, которые они «навязывали» епископам, были не их решения. В Церкви действительно спорили о восточных отцах, их писания, действительно, находились в остром противоречии с Халкидонским преданием. Также и спор об Оригене был действительным спором, а не мнимым, навязанным Церкви Юстинианом. Ничто и никогда не может оправдать м е т о д о в Юстиниана, и в них раскрывается вся ложь, вся недостаточность его теории симфонии, его понимания христианской теократии. Но эта ложь не должна мешать нам видеть и той правды — правды уже не Юстиниана, а самих решений и достижений той эпохи. Только эту правду и признает Церковь, почитая Собор 553 года в числе своих вселенских Соборов. И все будущее развитие православного богословия эту правду подтвердило.

Историк поневоле «схематизирует». Но даже в схеме нельзя царствование Юстиниана свести к одному торжеству «цезаропапизма» в его византийской форме. Этот «цезаропапизм» сказывается на поверхности церковной жизни, и за бурлением и шумом событий иногда нелегко увидеть творческие процессы, нарастающие в глубине. Мы видим, например, монахов, бушующих на соборах и площадях городов, «давящих» на Церковь всей своей массой. Из этого так легко сделать выводы о некультурности, фанатизме, нетерпимости: их и делают, не идя дальше, многие историки. Но вот достаточно только приоткрыть монашескую письменность этих веков, чтобы раскрылся

мир «умного делания», такого удивительного «утончения» человеческого сознания, такой глубины прозрений, святости, такого всеобъемлющего и потрясающего замысла о последнем смысле нашей жизни! Да и самого Юстиниана можно ли «без остатка» уложить в его собственную схему? О чем-то совсем другом в его мечтах, в его «видении» — не свидетельствует ли доныне Св. София: храм, посвященный Смыслу, купол — неземным светом заливающий мир? Одно несомненно: именно в эти десятилетия начинает обрисовываться и воплощаться христианская культура. И если «церковно-государственный» синтез Юстиниана очень скоро вскрывает всю свою порочность, эта культура Воплощенного Слова, вершиной и символом которой на все века остается Св. София, исключает всякое упрощение в оценках того сложного времени.

Не следует, наконец, забывать еще о следующем: историки Византии, говоря о церковно-государственных отношениях, смешивают обычно отношение Государства к Церкви, с отношением Церкви к Государству. А, между тем, если на практике, очень трудно, конечно, провести четкое различие между ними, для понимания византинизма чрезвычайно важно помнить о нем. Своеобразие тех веков в том и состоит, что тогда сталкивались, находились в нетвердом равновесии (отсюда — кризисы, срывы, перебои) две совершенно различных — и по происхождению и по вдохновению — «логики». Об одной мы уже говорили: это весь дух римского теократического абсолютизма, сохраненный и в христианской Империи благодаря «имперскому» обращению Константина. Другая — это отношение к государству Церкви, вытекающее из основной для христианства оценки мира как одновременно «мира сего» — падшего, ограниченного, осужденного быть преодоленным в конечном торжестве Царства Божьего, и мира, который так возлюбил Бог, что для спасения его отдал Сына Своего: мира творения

Божьего, дома человека — в себе несущего отсвет небесного Разума и освящаемого благодатью Христа. Но встречаются и сталкиваются две эти «логики» не в абстракции, а в живой действительности — со всей ее сложностью, со всем многообразием действующих в ней факторов. Больше того — они сталкиваются в самом сознании человека, раздваивают его, вносят в него напряжение, которого раньше оно не знало. Ибо, как мы уже сказали, те же люди «составляют» теперь и мир и Церковь: конфликт и напряжение перенесены извне во внутрь, становятся «проблемой» человеческой мысли, разума, совести... И совсем уже невозможно всё свести к победе государства и к принятию этой победы Церковью. Победа государства виднее, ощутимее. «Раболепствующие» епископы оставили на поверхности истории бóльший след, больше шумели в ней, чем те христиане, которые по-настоящему, хотя и постепенно, а не сразу, выявили глубину церковной оценки и мира и государства. Но внимательный взор не может не увидеть этой борьбы Церкви за внутреннюю свою свободу уже и в те годы внешнего триумфа Империи. Император может многое, но уже не может всего: его абсолютизму изнутри положен предел и предел этот — христианская истина. Да и произвол государства бóльшей частью связан с тем, что в самой Церкви совершается кристаллизация ее опыта, ее учения, неизбежно связанная с разделениями, спорами, конфликтами. Но те, кто сегодня как будто раздавлены государственным абсолютизмом, завтра прославляются, как святые, и сама Империя должна почтить в них — их подвиг сопротивления, подвиг несокрушимой свободы духа. Достаточно снова напомнить имена Афанасия, Златоуста, Евфимия, Македония... Как бы ни было сильно давление государства, раскрытие «Православия», то есть всей глубины веры и опыта Церкви, можно изучать, восстанавливать, забыв об этом давлении, не принимая его во внимание. Никея и Халкидон торжествуют, вопреки госу-

дарству, сделавшему всё, чтобы вытравить их из церковного сознания, торжествуют силой одной истины, заложенной в них. А когда Юстиниан, перед самой смертью, еще раз отдавшись никогда не покидавшей его страсти богословствования — уже не только «государственной», но и глубоко личной, попытался навязать Церкви, опять при помощи государственного эдикта, догмат о нетленности тела Христова (субтильный вопрос, разделявший в то время монофизитов) громадное большинство епископов твердо и решительно заявили, что предпочитают ссылку принятию ереси. Но Юстиниан умер, не приняв никаких мер...

Да, вопрос о границах императорской власти в Церкви не был поставлен в церковном сознании. Церковь с надеждой и верой приняла объятья Христианской Империи и, как говорил А. В. Карташов, ее тонкому организму приходилось «похрустывать» в этих объятиях. Мечта о священном Царстве на долгие века стала мечтой и Церкви. Величие же этого замысла неизменно заслоняло в христианском сознании его опасности, ограниченность, двусмысленность. Но это был не страх, не угодничество, а вера в космическое призвание Церкви, желание царство мира действительно отдать Христу. И поэтому последней своей правды, той, ради которой-то и «принимала» она союз с Империей — Церковь не предала и не уступила ни разу...

6.

Мечта Юстиниана, хотя и осуществленная на короткий срок, все-таки была мечтой. Усилие оказалось непомерным и почти сразу после смерти Юстиниана начинается распад его Империи. В 568 г. волна Ломбардского нашествия захлестывает Италию, усиляется давление Мавров в Африке, война не прекращается в Испании: византийские «островки» еще долго продержатся на Западе, но уже невозможно говорить о Западной Империи... Судьба же самой Византии в седь-

мом веке решается окончательно на Востоке. С 572 года возобновляется вечная война с Персией, от которой откупился было Юстиниан, чтобы развязать себе руки на Западе. К двадцатым годам персами завоеваны часть Малой Азии, Сирия, Палестина, Египет. В 619 году персидский флот появляется перед Константинополем, вражеская армия занимает Халкидон... С севера начинается нашествие славян, которое составит одну из главных военно-политических проблем Империи в следующие века. В 626 году, когда Ираклий, далеко от столицы, собирает силы, чтобы бороться с Персией, авары (в их империю входили славяне) окружают Константинополь и спасение от этой осады будет ощущаться византийцами, как чудо. Наконец, последний взлет: победоносная кампания Ираклия против персов (626 - 629), которая доводит византийскую армию до Ктезифона, освобождает весь восток. В 630 году Ираклий торжественно возвращает взятый персами Крест Христов в Иерусалим. Но это только передышка. В этом же самом году, в далекой и никому неинтересной доселе Аравии кучка фанатиков, объединенных вокруг Магомета завоевывает Мекку, объединяет вокруг новой религии единого Бога разделенные арабские племена и создает такой источник вдохновения, веры и религиозного динамизма, который на многие века станет главным и страшным соперником Христианства. Магомет умирает в 632 году а через десять лет империя его последователей уже включает в себя Персию, Палестину, Сирию и Египет. Когда в 641 году умирает Ираклий, последний из больших императоров еще великой Империи, эта последняя уже окончательно потеряла весь Восток.

Появление Ислама и проводит ту черту, которая раннюю Византию, всё еще римскую, универсальную по замыслу и самосознанию, отделяет от поздней. Империя превращается в восточное государство с населением однородным — если не по крови, то по куль-

турной традиции, живущее под непрекращающимся давлением чуждых ей миров. Как раз Ираклий начинает ту государственную реформу, которая завершится в восьмом веке и даст возможность Византии просуществовать еще восемь веков. Это — милитаризация государства, приспособление его к новому положению — «острова», окруженного со всех сторон врагами.

Еще важнее психологическая и культурная эволюция Империи в это время. Ее определили как «эллинизацию» Византии. Вернее назвать ее вторичной эллинизацией. До седьмого века государственная традиция Империи была традицией римской. Как ни перемещался постепенно ее центр с Запада на Восток (а мы знаем, что уже создание Константинополя увенчивало этот процесс начавшийся в третьем веке), сколь ни очевиднее становилась с каждым годом потеря Запада, Империя всё еще продолжала быть прямой наследницей принципата Августа, Антонинов, Диоклетиана. Правда, сам Рим — в эпоху когда создавал он свою мировую Империю — был в достаточной мере эллинизирован и в культурном отношении его апогей был апогеем и «эллинистического» периода мировой истории. Но Римская Империя осуществила здесь некий синтез, она действительно была «греко-римским» миром. Это хорошо видно на примере самой истории Церкви в эпоху ее распространения в Империи. Те историки, которые конечное разделение Церквей целиком выводят из противоположения Восток — Запад, из какого-то первичного и абсолютного дуализма между «греческим» и «латинским» в Церкви, не говоря уже о том, что они «натурализируют» христианство, просто забывают, что такого резкого дуализма невозможно вывести из фактов. Так, до третьего века языком Римской Церкви был язык греческий; отца всего «западного» богословия, бл. Августина попросту невозможно понять, если забыть о его укорененности в греческой философии и,
 наконец, богословие Восточных Отцов — Афанасия,

Каппадокийцев, Кирилла, на Западе точно так же воспринимается и усваивается, как свое, как и богословие Льва Великого на Востоке... В более же широком плане, если латинская светская литература и римское искусство родились под влиянием Эллады, то еще Свод Юстиниана был написан на латинском языке и латинский же язык был официальным языком византийской канцелярии. Единство Римского мира было нарушено не внутренним разделением между «востоком» и «западом», а внешней катастрофой: переселением народов, затопивших западную часть Империи и оторвавшей ее от восточной. Но этот разрыв, сначала более политический и экономический, действительно привел уже к очевидному, хотя и постепенному обособлению каждого мира, превращению его из «половины» в замкнутое целое, свою традицию, свое развитие, всё более склонное воспринимать в отрыве от первоначального римского универсализма. Тогда и наступила эта вторичная «эллинизация» Византии, начало того процесса, который к концу окончательно превратит ее в исключительно греческий мир. Ее можно проследить в седьмом веке в изменении официальной государственной терминологии, в которой греческие слова заменяют собою латинские, в появлении греческих надписей на монетах, в переходе законодательства с латинского на греческий. Если византийцы до самого падения Империи будут называть себя официально «римлянами» (Ромеи), это слово будет иметь уже совсем новое значение. Но если всё-таки отрыв от Запада никогда не будет полным, окончательным, то торжество Ислама уже раз навсегда определит границы византинизма на Востоке: всё не греческое или недостаточно огреченное фактически выпадает отныне из византийской орбиты, противополагается ей, как чуждое и враждебное.

В истории Православия эта эволюция Византии имеет огромное значение. Она означает, прежде всего,

превращение Православия, историческое «становление» которого, составляет, как мы видели, смысл эпохи Вселенских Соборов, в своего рода национальную религию ограниченного — политически, государственно и культурно — мира. Этот «национальный» характер византийского христианства еще далек от того религиозного национализма, который возникнет много позднее. О нем будем еще говорить дальше. Он означает только несомненное сужение исторического горизонта Церкви, сужение самого православного самосознания. Не говоря уже о подлинно вселенском размахе мысли, например, Иринея Лионского, его радости об единстве Церквей по всей вселенной, о сознании вселенской связанности всех Церквей, которое с такой силой проявляется в писаниях второго и третьего веков — у Киприана, у Фирмиллиана Кесарийского, у Дионисия Александрийского, в Риме, конечно (там вселенские интересы, хотя и в новой форме, никогда до конца не угаснут) можно указать на положение в четвертом веке. Это время, когда союз с Империей как будто «стимулирует» церковное сознание, видящее в нем начало уже действительно всемирного торжества христианства. Достаточно вспомнить богатые побеги сирийской христианской письменности, назвать имена Иакова Афраата, преп. Ефрема Сирина, позднее преп. Исаака Сирина, указать на возможности коптского христианства, оказавшегося роковым образом отрезанным от Православия монофизитством, на миссии к абиссинцам, к готам, к арабам... Даже в самом различии «тенденций» или «школ», в различии психологического «лица» между Антиохией, Александрией, Едессой, трагически «ликвидированных» христологической смутой, были заложены возможности дальнейшего развития, совместного обогащения кафолической традиции Церкви. Это особенно ясно видно из множества восточных и египетских литургических чинов, дошедших до нас от той эпохи, когда еще не совершилась

 полная «униформизация» богослужения по византий-

скому образцу. Благодаря своей победе над Империей, Церковь действительно начинала воплощать себя в разных культурных традициях, тем самым воцерковляя их самих и в себе объединяя мир. Это ни в коей мере не означало, конечно, какого-нибудь абсолютного «плюрализма» традиций: и сирийские и коптские богословы остаются в рамках всё того же христианского эллинизма, который от Нового Завета стал как бы исторической плотью самого христианства. Но это означало возможность обогащения самого этого эллинизма, подобного тому, каким позднее оказалась прививка к нему славянской стихии, прорастание его в русское православие и русскую культуру.

Экспансия Ислама отрезала все эти пути. Но важно помнить, что еще до этого начался психологический распад вселенскости и уже в христологической смуте Восток оторвался от византийского православия, предпочтя исторические и богословские тупики монофизитства и несторианства рабству православной Империи. С этой точки зрения саму победу Ислама нужно поставить в связь с тем религиозно-политическим кризисом, в котором мы старались показать первый глубокий кризис христианского мира, перелом на историческом пути Православия.

Поэтому в государственно-политическом плане последняя «императорская» попытка восстановить религиозное единство Империи, то есть вернуть монофизитов в лоно Православной Церкви, оказывается запоздалой и бесполезной. Это — «монофелитство» или спор о воле Христа, который поднял Император Ираклий, и который оказался источником новых смут, новых насилий, в конце концов, привел к новой победе Православия, к завершительному шагу в христологической диалектике. Потому что хотя и вызванный к бытию по политическим соображениям, спор по существу касался всё того же осмысления Халкидонского догмата, — то есть Богочеловечества Христо-

ва. Больше чем когда-либо может казаться, что тогда спорили о словах и формулах, но опять приходится убедиться в том, что за словами раскрывалось различие в восприятии Христа. Многим православным казалось, что расхождение между ними и умеренными монофизитами (последователями Севира Антиохийского) лишь кажущееся. Монофизиты отвергали Халкидон потому, что им всё казалось, что в халкидонских «двух природах» разделяется Христос, отрицается единство Его Личности, подвига, жертвы. «Монофелитство» и было попыткой истолковать Халкидон в приемлемой для монофизитов форме: уже не отказ от него, как в предыдущих компромиссах, а именно объяснение и «приспособление». Из области «метафизической» вопрос переносился в область психологическую. В Христе две природы, но одно действие, одна воля, иными словами «экзистенциально» две природы ни в чем не «выражены» и спасено то единство, ради которого отделяются монофизиты. Все предшествующие попытки преодоления монофизитства «отличались крайней механичностью, — пишет проф. В. В. Болотов, — все они направлялись к тому, чтобы заманить монофизитов в лоно Православия. Все они были сочинены по одному способу, который заключался в том, что действительную разность воззрений с той и другой стороны скрывали». Значение же монофелитства в «том, что эта попытка обещала быть не механической. Его сторонники не скрывали смысла православного учения, а хотели действительно разъяснить его, показать, что в Халкидонском учении нет таких двух природ, которые равносильны двум «ипостасям», то есть двум личностям.»

По всей вероятности инициатором этого учения был Константинопольский патриарх Сергий. Он и подсказал его Императору Ираклию, как возможную базу для религиозного объединения с монофизитами именно в тот момент, когда Ираклий мобилизовал все силы

 Империи для освобождения восточных провинций от

персов. В 622 году в Карине (Эрзеруме) Император встретился с главой монофизитов-севириан Павлом Одноглазым и здесь в богословской беседе впервые употребил выражение «одно действие» (отсюда первая стадия спора называется обычно «моноэнергизмом»). Подчеркнем, что инициативу богословского решения снова брал на себя Император: печальные уроки прошлого не могли исцелить коренного греха римской теократии. После этого первого «нащупывания почвы» события стали нарастать и кончились тем, что в 632 году была подписана «уния» в виде девяти «анафематизмов». Этот документ был закреплен государственным указом. На деле успех оказался мнимым: его не приняли ни монофизиты, ни православные. Хотя один из главных участников этой униональной попытки Кир Александрийский и писал: «ликует Александрия и весь Египет», признали его только «верхи». Большинство коптов не последовало за сговорчивыми иерархами и то же самое произошло и в Армении — главном объекте Ираклия в виду ее стратегического положения между двумя Империями — Византийской и Персидской. Но так как внешне всё-таки успех был, «униональный документ» остался официальной доктриной Империи и ее стал проводить в Церкви патриарх Сергий.

Но тут начала сказываться реакция с православной стороны. Униональный акт был составлен в крайне осторожных выражениях — и всё же — это был очевидный компромисс. Защитники соглашения настаивали на том, что они не расходятся со «свитком» Льва Великого, что они повторяют его веру... И всё-таки «единое действие» означало много больше, чем только «единое лице». Погрешность была в том, что «Богодвижность» (то есть всецелое подчинение человеческой природы во Христе Божественной, так что Бог источник всех человеческих действий Христа) монофелиты, вслед за севирианами, понимали как пассивность человеческого. Действие Божества в человече-

стве Христа они сравнивали с действием души в человеческом теле. Эта привычная аналогия в данном случае становилась опасной. Ибо она не оттеняла самого важного — свободы человеческого в самой его богодвижности, тогда как тело именно и несвободно в своем подчинении душе. Человеческое они представляли себе слишком натуралистически. Своеобразие человеческого не оттенялось с достаточной силой — именно потому, что его не чувствовали. Монофелиты опасались признать «естественную» жизнеспособность человеческого во Христе, смешивая ее с «независимостью»: а потому человеческое оказывалось для них неизбежно пассивным» (прот. Г. Флоровский). Короче говоря, монофелитство — снова, хотя и очень тонко, «урезывало» полноту человечества Христа, человека Христа лишало того, без чего человек остается пустой формой: человеческого действия, человеческой воли.

Тревогу поднял ученый палестинский монах Софроний. В письмах и лично он умолял Сергия и Кира отказаться от выражения «одно действие», как неправославного. Сергий почувствовал опасность, когда в 634 году Софроний стал Иерусалимским Патриархом. Предупреждая его «окружное послание», то есть то исповедание веры, которым каждый новоизбранный патриарх оповещал о своем избрании собратьев, Сергий написал в Рим папе Гонорию, стремясь привлечь его на свою сторону. Зная чувствительность Рима к своему месту в Церкви, Сергий очень удачно расставил свои сети — и папа Гонорий сразу же попался в них — то есть принял монофелитство, как истинное выражение православного учения о Христе. Но пока жив был Софроний, Сергию трудно было использовать свой сговор с Римом. В 637 году Иерусалимский патриарх умер и в следующем же году Император Ираклий издал свое — открыто монофелитское — «Изложение веры» («Эктезис») для принятия всей Церковью. Вскоре после этого скончались патриарх Сергий и папа Гонорий. В Константинополе монофелитство утверди-

лось надолго, но на Западе оно сразу вызвало бурю протестов. Настоящая же борьба с ересью началась уже при внуке Ираклия Константине или «Консте» — уменьшительное имя, под которым он остался в истории. Главным защитником Православия в эти годы выступает игумен одного из Константинопольских монастырей, преп. Максим Исповедник. Находясь в 645 году в Африке он выступил там на публичном диспуте против бывшего Константинопольского патриарха монофелита Пирра и запись этого спора осталась главным источником наших сведений о монофелитской смуте. В Африке после этого ряд соборов осуждает ересь, всё очевиднее становится сопротивление Церкви государственному исповеданию. В 648 году новый богословский эдикт — «Типос», в котором Император пытается навязать Церкви status quo, запрещает вообще всякие споры об одной или двух волях. В ответ на это папа Мартин собирает в Латеранской базилике большой собор ста пяти епископов, на котором торжественно осуждается монофелитство и это осуждение принимается всей Западной Церковью. Теперь снова из стадии споров вопрос перешел в стадию гонения: 17 июля 653 года папа Мартин был схвачен и после долгих мытарств доставлен в Константинополь, где его ожидало долгое мученичество. После позорного суда в Сенате, на котором ему предъявлены были абсурдные политические преступления, после побоев, издевательств, тюрьмы, он был сослан в Херсонес в Крыму, где и умер 16-го сентября 655 года. Вскоре по этому же славному и скорбному пути последовал за ним Св. Максим Исповедник. Опять тот же суд в Сенате, те же политические обвинения. Максим отвечал просто, но каждый его ответ бил в цель. На этом суде, по преданию, в ответ на утверждение судей, что и римские клирики причастились с патриархом, Максим ответил: «Если и весь мир причастится, я один не причащусь»... Максима приговорили к ссылке в Фракию. Еще семь лет длились его страдания. Его вызывали в

Константинополь, уговаривали, пытали, увечили: Максим остался непреклонен до конца, и умер в последней ссылке на Кавказе в 662 году.

Всякое сопротивление казалось сломленным, вся Империя молчала. Но это не значит, что Церковь приняла монофелитство. На Западе его продолжали отвергать — а власть Византии не простиралась за пределы Италии, да и в самом Риме часто казалась почти «номинальной»... Ересь поддерживал Император. Но когда он умер, а его преемник Константин Погонат, утомленный новым разделением, дал Церкви свободу решить вопрос по существу и собрал Вселенский Собор (шестой по счету — с 7 ноября 680 по 16 сентября 681 года в Константинополе), монофелитство было отвергнуто и Халкидонское определение восполнено догматом о двух волях в Христе. «Проповедуем также, по учению святых Отцов, что в Нем и две естественных (то есть природных) воли, то есть хотения, и два естественных действия — нераздельно, неизменно, неразлучно, неслиянно. И два естественных хотения не противоположны (друг другу), как говорили нечестивые еретики — да не будет! — но Его человеческое хотение не противоречит и не противоборствует, а следует, или лучше сказать, подчиняется Его Божеству и всемощному хотению». Современный ум снова соблазнится: что означает «две воли»? И как можно об этом спорить и что-то решать? А между тем, преодолевая монофелитство, утверждая не только Божественную, но и человеческую волю в Христе, Церковь клала основание христианской антропологии, тому пониманию человека, которое определило собой всё гуманистическое вдохновение нашего мира и нашей культуры. Христианский гуманизм, вера в целостного человека и в его абсолютную ценность: вот последний итог христологических споров и подлинное откровение Православия.

Собор анафематствовал главарей ереси: четырех константинопольских патриархов — Сергия, Павла,

Пирра и Тимофея, Кира Александрийского и папу Гонория (на его осуждение вселенским собором неизменно указывалось православными, как на доказательство отсутствия в древней Церкви догмата папской непогрешимости), но обошел молчанием главных виновных — Императоров Ираклия и Консту! Не помянул он ни одним словом и двух мучеников за Истину: св. папу Мартина и преп. Максима Исповедника: формально они ведь были «уголовными» или «политическими» преступниками! Только позднее оба имени были включены в список исповедников и учителей Церкви. И это молчание придает несколько печальный оттенок завершительной победе Православия в христологическом споре. Истина продолжала побеждать, люди же, увы, начинали привыкать к «двойной бухгалтерии» византийской теократии.

Это возвращает нас к тому, с чего мы начали: характеристике седьмого века. Монофелитство, если и привело к плодотворной реакции православного богословия, к дальнейшему углублению халкидонского «ороса», не оправдало зато никаких возлагавшихся на него политических надежд. Вопрос решался уже в годы, когда и монофизиты и несториане были навсегда отделены от Империи Исламом и потому перестали представлять внутри ее опасность разделения. Как мы уже сказали, Православие стало до конца государственной и даже национальной верой Византии. Но это означает также, что и само Православие окончательно слилось со своей византийской одеждой, приняло ее, как свой «исторический» канон.

Это выразилось, прежде всего, в окончательном торжестве Константинопольской кафедры, как центра всей Восточной Церкви. Уже Юстиниан в своем своде законов назвал Константинопольскую Церковь «главой всех прочих Церквей» и первый как будто ее патриарха титуловал «вселенским». В конце шестого века этот титул вызвал резкие протесты со стороны папы Григо-

рия Великого, но, несмотря на это, при Ираклии, стал обычным титулом патриархов «царствующего града». Греки, правда, неизменно оговаривали, что он не означает никакого превосходства Константинопольского патриарха над своими собратьями, и в 12 веке один из самых авторитетных византийских канонистов Феодор Вальсамон не усматривал у Константинопольского патриарха «ни одного из преимуществ, украшающих римского папу». Действительно, «папизмом» в смысле какого-либо богоустановленного превосходства столичного епископа над другими епископами, греки никогда не страдали. И всё же система церковного устройства, средоточием которой стал Константинопольский патриарх, очень существенно отличается от той, которую мы видели в самом начале союза Церкви с Римской Империей. «Канонически» всё осталось по-старому: Церковь в своем вселенском устройстве есть попрежнему союз «автокефальных» патриархов, епископы больших городов сохраняют свои пышные титулы, «догматически» каждый епископ в своей Церкви пребывает тем, чем он был, в учении например св. Киприана Карфагенского, св. Ипполита Римского, еще раньше — св. Игнатия Антиохийского: образом Бога, полномочным хранителем апостольского предания, носителем благодатного единства своей паствы. Но на деле — такая местная Церковь, раньше ощущавшая себя явлением в данном месте народа Божьего во всей его полноте, всё очевиднее превращается в «епархию» — то есть административное подразделение более обширного целого, ее же возглавитель — епископ, соответственно с этим — в уполномоченного представителя в ней центральной «высшей церковной власти», сосредоточенной в руках Константинопольского патриарха и Патриаршего синода. В этом отношении крайне показательна перемена в практике епископского посвящения. Согласно «Апостольскому Преданию» св. Ипполита Римского, памятнику первой половины третьего века, посвящение новоизбранного епископа совер-

шалось всегда в собрании той церкви, для которой он был избран, среди того народа, духовным отцом, первосвященником и пастырем которого он отныне становился и при его молитвенном участии. Это был брак епископа с Церковью, по учению ап. Павла в послании к Ефесянам. Немедленно после посвящения новопосвященный совершал Евхаристию, а епископы, возлагавшие на него руки, участвовали в этой Евхаристии уже как сослужители. И, конечно, епископ оставался в своей Церкви до конца своей жизни, так что, потеряв своего епископа, Церковь называлась «вдовствующей». Но с течением времени это значение местной Церкви всё сильнее ослаблялось в церковном сознании, уступало место «централизованному» пониманию ее: уже в четвертом веке мы видим епископов, меняющих свои кафедры. Сначала эта практика вызывает всеобщее осуждение, но затем и протесты слабеют: перемещение епископа с кафедры на кафедру становится обычным, чтобы, гораздо позднее — в Петровской России, стать даже «нормой» церковной жизни. Епископы всё больше воспринимаются, как помощники, представители, исполнители велений «высшей власти», и естественно создается новый институт, абсолютно неведомый ранней Церкви: епископский синод при Патриархе. Ранняя Церковь знала епископские соборы: но смысл собора был в том, что в лице епископов на нем действительно были представлены, принимали участие местные Церкви: епископ, соединяя в себе свою паству, был ее голосом, свидетелем ее веры, для нее же — голосом Вселенской Церкви, явленной на соборе. Но Синод есть уже «административный орган» управления, и условием участия в нем епископа является, как это ни парадоксально звучит, фактический отрыв его от своей паствы и Церкви. Синод не чувствует себя «устами Церкви», как собор, но некоей постоянной властью, которую епископы и представляют на местах. Мы видели, что Константинопольский синод сложился почти случайно: это был синод «пре-

бывающих» проездом в столице, по тем или иным делам, епископов, то есть некое подобие собора. Но возникнув, он очень скоро превратился в постоянное учреждение и понятно почему: из-за всё усиливающегося параллелизма между устройством Церкви и устройством Империи. Поздние византийские памятники, о которых мы будем говорить дальше, уже открыто утверждают, этот параллелизм: Императору соответствует Патриарх, Сенату — Синод. Мы далеко ушли от сакраментально-новозаветного корня церковного устройства древней Церкви. А с отпадением Египта, Палестины и Сирии под власть Ислама, Константинополь остается единственной патриаршей кафедрой в Империи, так что, естественно, эта кафедра становится «вселенской»; ведь «вселенной» — «икумени» — называется и Империя. Далее, во время христологической смуты Константинополю пришлось бороться с другими восточными центрами: Александрией, Антиохией, Ефесом. Столица была часто источником ересей и компромиссов с ересями, но она же вынесла на себе всю тяжесть борьбы за Халкидонское Православие. Антиохия и Александрия оказались ослабленными, одна — призраком несторианства, другая — монофизитства. Начиная с Юстиниана, православными «халкидонскими» епископами этих городов были уже не местные люди, а назначенные из Константинополя. Такой «контроль» столичного центра усиливается в седьмом веке: на место Антиохийского патриарха Макария, низложенного за монофелитство шестым Вселенским Собором, уже просто в самом Константинополе назначается и посвящается православный Феофан. И эта практика тоже очень долго будет обычной в Восточной Церкви. К тому же в это время антиохийские и александрийские патриархи становятся возглавителями маленьких групп «мелкитов» — то есть греческих меньшинств в монофизитском море, и поэтому они естественно рассматривают и себя в некотором смысле «представителями» центра: могущественного Вселен-

ского Патриарха. «Значение Константинопольского патриарха, — пишет Барсов, — благодаря различным обстоятельствам, с течением времени возвысилось до того, что он заступил место предстоятеля всей восточной церкви, подобно тому, как римский папа стоял во главе западной». Аналогию эту не нужно, конечно, проводить слишком далеко. Римский папа на западе занял место не только «предстоятеля»: падение Империи делало его носителем и светской власти, «источником» самого имперского и государственного строительства. Византийский патриарх, напротив, потому и возрос до своего положения, что теория «симфонии» требовала параллелизма в устройстве Государства и Церкви. Если «Царство» воплощается в Императоре, «Священство» должно также иметь свое воплощение в одном лице: таковым и становится Вселенский Патриарх Нового Рима.

За эволюцией церковного строя следует эволюция и других форм церковной жизни, прежде всего богослужения. Здесь также намечается и постепенно всё больше усиливается торжество именно византийской, константинопольской традиции. Ранняя Церковь знала множество местных литургических традиций. Основоположное единство содержания — уже в Деяниях Апостольских Евхаристия была определена как собрание «всех вместе на одно и тоже», то есть на вечное осуществление единственной и неповторимой Вечери — каждой Церковью воплощалось в свою форму, плод подлинного литургического творчества. До нас дошло от древности до ста «анафор» — то есть евхаристических молитв, надписанных разными именами, но, по существу бывших каждая выражением долгого литургического опыта, раскрытием основного и неизменного смысла Евхаристии в человеческих словах. Так современная литургическая наука различает «типы» евхаристических молитв: иерусалимский, александрийский, римский, сирийский, персидский и т. д., каждый из которых в свою очередь объединяет целую группу

литургий, имеющих свои особенности. В них, сильнее даже чем в чисто-богословской литературе, отразила каждая христианская традиция свой дух, свой «этос», свое восприятие вселенской истины Церкви. Но Константинопольская Церковь, не будучи древней, как раз и не имела такой ярко выраженной традиции, как Египет или Сирия. В течение долгого времени в ней боролись разные влияния — антиохийское (св. Иоанн Златоуст, Несторий), александрийское (Анатолий, избранный в Халкидонском Соборе) и каждое из них отражалось, конечно, в развитии богослужения. Мы знаем, например, что св. Иоанн Златоуст привил в Константинополе многое из антиохийской литургической практики, да и Несторий восставал ведь именно против употребления в богослужении слова «Богородица». С другой стороны не могла не сказаться и постоянная связь с дворцом, присутствие Императора на богослужении, «имперский» замысел храма Св. Софии и т. д. В Константинопольскую традицию вошли таким образом элементы и того придворного ритуала, который отражал теократическое понимание императорской власти, делал всё, окружавшее Императора, «божественным». И, наконец, благодаря Константину очень заметным оказалось в ней влияние Иерусалимских богослужебных обычаев. Иерусалим в 4-ом веке становится центром всеобщего интереса, там строятся величественные храмы, туда со всего мира стекаются паломники, там — на Святой Земле, овеянной воспоминаниями земной жизни Спасителя, богослужения становятся всё более «драматическими»: это хорошо показывает дневник паломницы из Галлии Этерии, посетившей Святую Землю в конце четвертого века и оставившей нам подробное описание иерусалимских церковных обычаев. Как на пример этой «драматизации» богослужения, укажем на нашу современную службу «Двенадцати Евангелий» на утрени Великой Пятницы, хороший образец именно иерусалимского влияния. В Иерусалиме в Великую Пятницу христиане во главе с еписко-

пом, естественно, обходили все места страданий Христовых, причем в каждом месте читалось соответствующее евангелие и пелись соответствующие песнопения. Таким образом, сложившийся постепенно в Константинополе богослужебный тип был естественно «синтезом» разных традиций и разных влияний. И сложился он в основных своих чертах как раз в седьмом веке, в момент окончательного возвышения Константинопольской кафедры, как средоточия всей Православной Церкви на Востоке. А сложившись, он, в свою очередь, не только оказал влияние на другие «поместные» традиции, но очень скоро стал единственной «формой» богослужения всей православной Восточной Церкви. Так Византийская литургия в ее двойной форме: Златоуста и Василия Великого вытеснила постепенно древнюю александрийскую литургию, известную под именем св. Марка, как и антиохийскую — св. Иакова, брата Господня. Но это торжество «византийского чина» коснулось не только Евхаристии, но и всего богослужебного круга. «Византийский обряд», в конце концов, стал единственным обрядом Православной Церкви.

Тоже самое можно сказать, наконец, и о традиции богословской. И здесь Константинополь очень долго не имел своего «лица», своей «школы», как Александрия или Антиохия, а либо оказывался в сфере влияния одного из двух боровшихся течений, либо же, из-за «имперского» своего значения, принужден был занимать компромиссную позицию. Халкидон был первым шагом именно «византийского» богословия, как преодоления крайностей двух главных традиций и сочетания их в творческом синтезе. По этому пути и развивалось оно дальше. Главные этапы этого пути отмечены Пятым и Шестым Вселенскими Соборами, тема которых — углубление, уточнение, «освоение» Халкидонского догмата. Но если Халкидонское Православие в начале есть тоже как бы «синтез» Александрии с Антиохией, то выводы из этого синтеза составляют уже

специфическую черту византийского Православия. В Церкви ссылка на прошлое, на предание всегда имела основоположное значение. Так ранние христианские писатели много пользовались прилагательным «апостольское»: «Апостольские Постановления», «Апостольские Правила», «Апостольское Предание» Ипполита Римского. Это не значит, что автор действительно пытался убедить читателя в авторстве апостолов, а значит лишь то, что в глазах автора предлагаемое учение восходит к Апостолам, есть всё то же неизменное и вечное предание Церкви. С четвертого века такой же авторитет начинает приобретать ссылка на «Отцов» — то есть на тех богословов и учителей, учение которых, в конечном итоге, принималось Церковью, как выражение ее опыта, ее предания и, тем самым, становилось само нормативным. Уже после собора 381 г. Император Феодосий, чтобы внести ясность в хаос, воцарившийся в результате арианской смуты, особым законом указал своим подданным тех епископов, общение с которыми должно было быть внешним признаком Православия. В пятом веке авторитет св. Афанасия Великого и Каппадокийских учителей — св. Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского безоговорочно признан всеми, и аргумент «от отцов» приобретает все большее значение. Но христологические споры снова поставили под вопрос православие целых богословских традиций: мы видели, что на Пятом Вселенском Соборе пришлось осудить давно умерших богословов, некогда почитавшихся в своих областях «Отцами». Пятый Собор был как бы пересмотром и переоценкой местных преданий и потому характерно, что на нем впервые составлен был список «избранных Отцов» — бесспорных носителей православного предания. В него вошли св. Афанасий Великий, Иларий Пиктавийский (западный борец против арианства), Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Амвросий Медиоланский, бл. Августин, Златоуст, Феофил и Кирилл Александрийские, Лев Великий, Прокл.

Ни одного — константинопольского имени (Прокл был патриархом столицы, но отражал «александрийскую» тенденцию в своем богословии). Византийское богословие и начинается как раз с подведения итогов, с преодоления противоречий, с согласования слов и понятий. Поэтому именно в Византии впервые очерчен тот круг предания, определены те «отеческие заветы», которые навсегда останутся фундаментом православного богословия. Отметим только, что вне этого круга остались до-никейские отцы и почти все «восточные» учители. Отметим также, что по содержанию византийское богословие оказалось ограниченным двумя темами — учением о Троице и учением о Богочеловеке. Это были темы великих догматических споров четвертого и пятого веков, на их раскрытие и усвоение ушли все силы византийского церковного сознания.

7.

В седьмом веке заметно огрубение нравов, некая «варваризация» всей жизни. Не прошли даром века нашествий, обеднения, непрестанного военного напряжения. Уже чувствуется наступление «Средневековия» — в его отрицательных сторонах (которые никак не исключают и положительных) и многое в жизни даже христианского общества отражает это огрубение. Христиане «привыкли» к своему христианству, оно стало обычным, повседневным явлением: вот главное впечатление, получаемое от постановлений так называемого Пятошестого или Трулльского Собора 691 года. Этот собор созван был Императором Юстинианом II, чтобы дисциплинарными постановлениями восполнить Пятый и Шестой соборы, ограничившиеся одной вероучительной деятельностью. Жизнь Церкви требовала ясных регулирующих принципов и Трулльский Собор (названный так от колонной залы дворца, в которой он заседал) дал их в форме ста двух канонов. Они позволяют нам многое увидеть в повседневной

жизни Церкви той эпохи. Собор имел своей целью «врачевание немощей» и его каноны отражают, конечно, только отрицательные стороны, недостатки церковного общества. Но эти недостатки потому и интересны, что показывают нам степень «христианизации» Империи в итоге четырех столетий константиновского периода.

С одной стороны христианство, несомненно победило. Сами дефекты церковного общества — от победы, от ее так сказать несомненности. Христианство вошло в «плоть и кровь» человечества, объединенного Империей, и на самой глубине, конечно, оно определяет, оценивает и судит жизнь. Но об этом — ниже. Сначала укажем на то, что изнутри подтачивает эту победу, делает ее же саму — источником и новых болезней, новых опасностей. А опасность состоит именно в том, что никакая победа не удерживается сама собой, но требует непрестанного усилия и напряжения. И вот напряжение-то как раз и начинает ослабевать. Так, например, в борьбе с язычеством, в героическом завоевании мира, Церковь не усумнилась обратить на служение христианству многие «естественные» формы религии, бывшие обычными для язычества. Язычники праздновали 25 декабря рождение Непобедимого Солнца, христиане к этому дню приурочили празднование Рождества Христа, научившего людей «покланяться Солнцу Правды, его познавать с высоты востока», у язычников 6 января был праздник «богоявление»: эта же дата стала датой и христианского Богоявления. Церковный культ «бессребренников» имеет много общего с языческим культом Диоскуров, форма христианского «жития» — с образцами языческих «восхвалений героев», и, наконец, объяснение христианских таинств оглашенным — с «мистериальной» терминологией языческих посвящений. Но мы уже говорили, что на деле все эти «заимствования» были только формальными — привычную для того времени «форму» Церковь наполняла всей новизной своей Благой

Вести, образом Христа и Его последователей, так что сама «форма» оказалась до конца воцерковленной, проводником света, мудрости и жизненной силы Евангелия. Но в том то и всё дело, что никакое «воцерковление» само по себе не есть гарантия чистоты христианства, никакая «форма» — даже самая христианская по существу и по происхождению, — не спасает «магически», если она не наполнена Духом и Истиной, которыми она оправдана и которым служит. И нужно помнить, что язычество — это не только религия хронологически предшествовавшая христианству и уничтоженная его появлением, но это некий постоянный и «естественный» полюс самой религии и в этом смысле вечная опасность для всякой религии. Христианство требует непрестанного усилия, безостановочного наполнения формы содержанием, самопроверки, «испытания духов»; язычество же и есть отрыв формы от содержания, выделение ее, как самоценности и самоцели. Это — возвращение к естественной религии, к вере в формулу, в обряд, в «святыню» безотносительно к их содержанию и духовному смыслу. Но тогда и сам христианский обряд и сама христианская Святыня могут легко стать предметом именно языческого поклонения, заслонить собою то, ради чего одного они и существуют: освобождающую силу Истины. Именно эта тенденция начинает чувствоваться в седьмом веке, являясь как бы расплатой за безраздельное торжество христианства. Уже в 530 году св. Варсонофий обличает «механическую» религиозность, весь смысл христианства полагающую во внешнем: «если вы проходите мимо мощей, сотворите поклон раз, два, три — но этого достаточно... Перекреститесь три раза, если хотите, но не больше»... Другие учители обличают тех, которые единственно в том выражают свою веру, что «покрывают поцелуями кресты и иконы». Что им Евхаристия и причастие? Если евангелие слишком длинное, а молитвы затягиваются более обычного — вот уже знаки нетерпения и недовольства. Даже при короткой

службе христиане занимают себя разговорами о делах и осуждением ближнего. Другие просто стоят на улице, чтобы в последнюю минуту забежать в храм и, по словам преп. Анастасия Синаита, «на ходу причаститься». Но они отличные христиане: разве не приложились они к образу нашего Искупителя и к иконам Святых? Обрядоверие, суеверие, поверхностное отношение к вере — этих грехов много в византийском обществе. Но за ними вырисовывается и нечто более страшное: за христианским обличием продолжает жить уже самое очевидное «двоеверие» много канонов Трулльского собора посвящено борьбе с неприкрытым извращением христианства, превращением в языческую «магию».

Увы, далеко не во всем и не всегда на высоте само духовенство, призванное быть образом для верных «словом, житием, любовью, духом, верою, чистотою». Во многих местах падает уровень просвещения: собор предписывает епископам проповедывать каждое воскресение, но при этом не пускаться в собственные домыслы, а держаться Отцов. Многие каноны запрещают пресвитерам держать гостиницы, давать деньги в рост, принимать плату за хиротонии, играть в азартные игры. Рисуют они несомненый упадок и в монашеской среде: собор особенно настаивает на том, что монашество есть путь покаяния, а не способ избежать военной службы или иметь обеспеченную старость. Монахи не должны выходить из монастырей, проводить ночь под одной крышей с женщиной, устраивать торжество из собственного пострига.

Повторяем, всё это не значит, что церковная жизнь в Византии сводится к одним недостаткам. Собор говорит о них, потому что борьба с ними — его цель. Но они показывают — уже хотя бы тем, что похожи на недостатки почти всех последующих эпох церковной истории, — что христианство перестало быть отбором, и стало религией массы, и для слишком многих —

уже только самоочевидная «форма», о смысле которой они просто не задумываются. Для многих оно, действительно, стало «естественной» религией и они уже не слышат в ней призыва к «обновлению естества».

Но, конечно, не по одним канонам Трулльского Собора нужно судить о церковной жизни того времени. Да и само усилие реформировать недостатки, обличить грехи свидетельствует о том, что в большинстве своем духовные руководители Византии сохраняют непомраченным подлинный идеал христианства. Больше того, идеал этот уже подлинно прорастает в человеческое сознание, изнутри преображая не только отдельные жизни но и весь дух культуры, всё то, что составляет для каждой эпохи ее главную ценность. А ведь именно по замыслу, по сокровищу, к которому стремится сердце, не только по падениям, нужно изучать и судить прошлое. Узнать иными словами не только как воплощало это общество свой идеал, но и то, в чем сам этот идеал состоял.

С этой точки зрения ничто лучше не выражает «дух эпохи», чем византийское богослужение, начинающее, как раз в это время, складываться в некую «систему», в стройный мир форм и образов, навсегда оставшийся непревзойденной вершиной восточного Православия. В его развитии и становлении действовало множество разных факторов и до сего времени в богослужении Православной Церкви можно различить пласты разных эпох, каждая из которых имеет свой «богослужебный» ключ. Это прежде всего синагогальная, ветхозаветная основа первохристианского культа, которую увенчивает и новым смыслом наполняет Таинство. Это, затем, развитие «суточного круга», где отразились особенности монашеского «стихословия Псалтири». Дальше быстрый расцвет культа святых, влияния догматических споров, сказавшиеся главным образом в росте церковных праздников. Это наконец, особенности нового положения Церкви в государстве и в

обществе, благодаря которому совершается «воцерковление» разных сторон человеческой жизни. К некоторым подробностям этого процесса мы вернемся в следующей главе — окончательную «систему» богослужения даст уже поздняя Византия. Но в седьмом веке чувствуется основной «тон» византийского литургического творчества. В основе его, конечно, Священное писание. Языком Церкви стал и навсегда останется библейский язык и не только из-за своей религиозной насыщенности, богатства образов, поразительного соответствия религиозному чувству во всем его многообразии. Сама вера, сам опыт Церкви неотрываем от Писания, как от своего источника. Всё, во что верит Церковь и чем живет, совершилось «по Писаниям (... ибо я первоначально преподал вам, что и сам принял, то есть, что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был и что воскрес в третий день, по Писанию — 1 Кор. 15, 3-4). Но это «по Писанию» означает гораздо большее, чем исполнение пророчества и предсказания, это означает, прежде всего, внутреннюю связь между тем, что совершил Христос и тем, о чем повествует Писание, так что вне этой связи нельзя понять ни Писания, ни смысла дела Христова. И вот, все большее раскрытие, все более углубленное созерцание этой связи и составляет содержание христианского богослужения, церковной поэзии, даже самого обряда.

Не имея возможности показать здесь процесс этого раскрытия во всей его сложности, остановимся на одном примере, имеющим для Церкви совсем особенное значение. Это — постепенный рост богослужебного почитания Божией Матери, которое займет такое большое место в литургической жизни Церкви. Пример этот важен еще и потому, что для большинства «историков религий» культ Божией Матери есть доказательство несомненной «метаморфозы» христианства, проникновения в него древнего, почти первобытного культа рождающих сил природы, материнства, женского

начала и т. д. Главный их аргумент тот, что в первые века мы не видим в Церкви никакого особого выделения или, тем более, культа Марии, который возникает не раньше пятого века — то есть как раз в эпоху «примирения» христианства с миром. Историки же «формальной» школы, со своей стороны, если и находят исторические причины того или другого мариологического праздника, время его возникновения, авторов текстов, — не дают все-таки главного ответа: что означает этот расцвет Богородичных праздников, это усиление мариологической темы в содержании церковного богослужения. Наконец, протестанты, как известно, просто отвергают почитание Божией Матери, как не имеющее «библейского основания». Между тем — именно на «библейском основании» и вырастает это почитание, с ним-то прежде всего и связано. Таким библейским основанием является только что указанное нами созерцание Нового Завета в свете Ветхого, и с другой стороны раскрытие все более глубокого смысла Ветхого Завета в свете Нового. Вот пример: праздник Введения во храм Богородицы, возникающий, по всей вероятности, в конце седьмого века (сохранились песнопения для этого дня, написанные Св. Андреем Критским) не имеет никакого «формального» библейского основания — о подобном событии ничего не говорит Евангелие. Но достаточно прочитать богослужебные тексты этого праздника, (в их первоначальной редакции, так как они были значительно изменены впоследствии), чтобы видеть подлинно мистическое прозрение или созерцание, лежащее в его основе. В непрестанном молитвенном чтении Писания внимание сосредоточивается на все новых глубинах его смысла. Так, Иерусалимский храм занимает большое место и в Ветхом Завете и в Евангелии — причем Христос противополагает этому единственному и священному центру Иудейства, средоточию всей его религиозной жизни — Самого Себя: «разрушьте храм сей и Я в три дня воздвигну его... Он говорил о храме Тела своего». Но уже

из этого видно, что христиане не могли не видеть в ветхозаветном храме прообраза другого религиозного средоточия, другого единственного и всеобъемлющего центра. Все положительное значение Храма «исполняется» во Христе, — Он уже новый Храм и этот Храм — Человек, его тело, его душа. Мы уже говорили, какое значение это противоположение двух храмов: храма Иерусалимского и «нерукотворного» храма Церкви — Тела Христова, имело для христианского храмостроительства. Но христианское «созерцание» не остановилось на этом. В эпоху, когда Церковь в напряжении всех своих духовных сил «возрастала» в понимании Человечества Христова, она не могла не включить в это созерцание образа и Той, от Кого Христос получил Свое Человечество, Свое Тело. Если Своим Храмом Бог отныне избрал Человека, то в особом и самом буквальном смысле таким храмом Бога была Дева Мария: «ибо рожденное от Нее Свято есть»... Она, ее тело есть Храм, воздвигнутый самим же Ветхим Заветом, всей его святостью, ожиданием спасения, верностью Богу — сделавшей возможным соединение Бога с Человеком и в этом смысле — Она есть плод Ветхозаветного Храма, той связи с Богом, которая осуществилась через него.. А если так, то «созерцание» переносится на соотношение между этим живым храмом и тем, смысл которого, как единственного «центра» и источника спасения и соединения с Богом, пришел «исполнить» Христос Своим вочеловечением, «Пречистый храм Спасов... днесь вводится в Дом Господень»... и в этом введении открывается и последний смысл храма и совершается его преодоление. Но это, говорят, праздник «идеи», обрастающей «мифом». Это и так и не так. В основе его лежит несомненный исторический факт: вхождения Девы Марии, как каждой еврейской девушки, во Иерусалимский храм. Этот факт не отмечен, правда, никаким «памятником», но он несомненен, так как самоочевиден: так или иначе, но Мария в о ш л а в храм, б ы л а в храме. И если литур-

гическое «оформление» тех событий, о которых рассказано в Евангелии, отправляется, конечно, от самого рассказа, то тут в самом богослужении исторический факт обрастает постепенно поэтическими или символическими подробностями, подчеркивающими тот смысл, который увидела в нем Церковь. В основе же именно богословское раскрытие самого Писания, всех заложенных в нем смыслов, созерцание р е а л ь н о с т и христианства... То же самое можно сказать и о других Богородичных праздниках, вырастающих постепенно в целый богородичный цикл, параллельный литургическому циклу Иоанна Крестителя. И это никакая не «метаморфоза», а раскрытие изначального опыта Церкви: достаточно прочитать первые же тексты богородичных богослужений, чтобы убедиться, что почитание Божией Матери не только не «затемняет» Христоцентризма ранней Церкви, не вводит в христианство какие-то чуть ли не языческие мотивы (а ведь именно это утверждают иные — даже христианские — ученые!), но, напротив, целиком укоренено в созерцании Церковью Богочеловеческого Лика Спасителя. Почитание Божией Матери очень скоро как бы окрашивает в свои тона все церковное богослужение, но, может быть, в этом и раскрывается один из самых глубоких аспектов «христианизации» тогдашнего мира. В века, когда христианское семя еще только начинало прорастать, когда внешне еще так мало видно перемен к лучшему — в нравах, в обществе, в социальном и государственном идеале, когда, напротив, чувствуется даже определенная «варваризация» мира, над этим миром навсегда воцаряется образ Матери, которой на Кресте усыновлено все человечество, образ совершенной чистоты, смирения, любви, самоотдачи... Само «переживание» Церковью Божией Матери глубоко христианское, вернее сказать по-христиански человеческое: в нем догматическое уразумение пронизано таким тонким и личным состраданием, в нем в первый раз внимание сосредоточивается на зна-

чении личного пути, проникает в глубины человеческого образа, возносит его в небесное сияние. В почитании Божией Матери, первом «плоде» церковного углубления в догмат о Богочеловечестве — источник всей той «тонкости», которое внесло христианство в человеческое сознание. И мир, который с такой силой почувствовал над собой покров этой материнской любви, который сумел так воспеть, в такую красоту этот покров облечь, есть уже мир глубоко христианский, несмотря на все свои грехи и несовершенства.

Характерной чертой этого времени нужно признать постепенное «переплавление» богословского опыта в литургическую поэзию, в богослужебные формы. Если основным содержанием и «рамой» богослужения остается попрежнему Библия: псалмы, ветхозаветные песни, чтение, то в эту раму все больше и больше включаются творения церковных песнописцев: кондаки, стихиры, каноны. На первом месте нужно назвать Св. Романа Сладкопевца, умершего, по всей вероятности, в середине шестого века. С ним связано возникновение так называемой «кондакарной» формы литургической поэзии, которая позже будет вытеснена формой «канона». То, что дошло от Св. Романа (кондак Рождества: «Дева днесь Пресущественного рождает», Пасхи: «Аще и во гроб снисшел еси, Бессмертный» и др.), указывает на огромный поэтический талант, и в его творениях уже вполне осязаемо то, что можно назвать чудом византийской литургической письменности: поразительное сочетание пластической литературной формы, подлинной поэзии, с глубоким богословским, «умозрительным» содержанием. По сравнению с позднейшими византийскими произведениями, в которых так много водянистой риторики, ранние «пласты» наших богослужебных книг открывают нам настоящие сокровища. Это уже большая христианская поэзия, свидетельствующая, конечно, о степени зрелости христианской культуры. Другим удивительным памятником той же культуры остается

«Акафист» или «Неседальная песнь», долго приписывавшаяся патриарху Сергию — монофелиту — и составленная, по преданию, после чудесного избавления Константинополя от осады 626 г. Несколько иную ноту вносят литургические творения, связанные с аскетическим опытом: из них на первом месте стоит «Великий Канон» Св. Андрея Критского (умер в первой половине восьмого века), до сего времени читаемый в первые дни Великого Поста. Если в линии, идущей от Св. Романа Сладкопевца, содержанием является, главным образом, раскрытие в поэтических формах догматического учения Церкви (прежде всего о Троице и о двух природах), то Великий Канон посвящен целиком покаянию. Монашество с самого начала было путем покаяния. Но, что характерно в богослужебной обработке этой темы, это — почти гиперболическое самообличение и самоосуждение. И снова нужно почувствовать всё значение этой черты; она хорошо оттеняет те недостатки церковного общества, о которых мы говорили выше: это общество не примиряется со злом, не «минимализирует» христианства. И, главное, в глубоком покаянном «вздохе», немолчно звучащем отныне в православном богослужении, как некий постоянный лейт-мотив, сказывается опять-таки, как глубоко вошел в церковное сознание тот образ человека, что открыт в Евангелии и постом, молитвой и бдением «усваивался» в опыте подвижников. За привычными образами псалтири, за этим всепоглащающим чувством величия Божия, перед которым все кажется ничтожным — с такой силой звучит теперь тоска по «первозданной красоте» человека. Это покаяние не только от сознания нарушенной заповеди, от страха, от преклонения перед Богом, но покаяние человека, знающего в себе «образ неизреченныя славы» и потому могущего измерить всю глубину своего падения. Эта действительная тоска об обожении, непрестанное ви́дение себя в свете Богочеловека. В византийском церковном обществе много

зла, много грехов. Но одного в нем нет — самодовольства. К концу ранне-византийского периода точно вся Церковь облекается в черную монашескую одежду, делает своим этот путь раскаяния и самоосуждения. И чем сильнее внешняя победа Церкви, чем торжественнее, богаче, пышнее внешние формы христианского византинизма, тем сильнее в нем этот вопль покаяния, мольба о прощении: «Согрешихом, беззаконновахом, неправдовахом пред Тобою, ниже сотворихом, ниже соблюдохом якоже заповедал еси нам»...

Непревзойденная красота и великолепие Св. Софии, священный, точно вечность измеряющий, ритм литургической Мистерии, небо являющей на земле, мир преображающей снова и снова в его первозданную космическую красоту, — и вся печаль, весь «реализм» греха, сознание бесконечного падения, вот, в конечном итоге, последняя глубина этого мира, плод Церкви в нем.

Так внешне «византийским» кругом очерчено Православие на исходе первых четырех столетий «константиновского периода». В седьмом веке этот круг еще только намечается. Настоящим завершением православного византинизма будет следующая эпоха. Как всякая историческая форма, «византинизм», конечно, ограничен, несовершенен, имеет множество недостатков. Но, в последнем счете, в нем, а не в других «формах», найдет свое выражение тот неустранимый «историзм» христианства, о котором мы уже говорили: связанность его с судьбой мира и человека. Если в этом «браке» Церкви с Империей источник стольких слабостей и грехов, то и всё, что в ту эпоху на востоке отвергает этот брак, оказывается тупиком, выходом из истории, обречено на медленное растворение в бесплодных «песках». В истории же Православия начинается новый период, несущий новые скорби, но и новые победы.

Глава пятая

ВИЗАНТИЯ

1.

История поздне-византийского периода (с 8 по 15 век) в целом еще не написана. Это значит, что не осознан и не оценен многовековый этап нашего собственного церковного пути во всей его внутренней сложности, в его «разрывах и связях». Странным образом православное сознание всегда мало интересовалось Византией и она была уделом либо «светских» историков (русское византиноведение занимало и по праву занимает одно из первых мест) либо же специалистов по отдельным вопросам. Но, несмотря на обилие монографий, которыми смело может гордиться русская церковно-историческая наука, не существует истории Византийской Церкви в полном смысле этого слова — как попытки описать и уразуметь пройденный путь, найти целостную историческую перспективу. Целые века как-то выпадают из церковной памяти, на фоне византийского «средневековья» внимание историков останавливается только на отдельных лицах, на отдельных событиях. Это делает всякую попытку быстро «обозреть» Византию бесконечно трудной. Единственное, что можно, это дать почувствовать вопрос о Византии, о подлинном значении этого тысячелетнего этапа на нашем пути.

Значение же это, прежде всего, в том, что Византия никак не может считаться только прошлым, завершенной и изжитой главой церковной истории. Она не только продолжает жить в православной Церкви, но, в известном смысле, до сих пор определяет само

Православие, составляя его «историческую форму». Как современное католичество кристаллизировалось в Средние Века и эпоху Контр-Реформации, так, может быть, еще в большей мере, Православие — свой теперешний вид, свой исторический «канон» приобрело именно в Византии. Какой бы стороны нашей церковной жизни мы ни коснулись, простая справка покажет, что свою настоящую форму она нашла именно в византийский период. В Византии завершается развитие православного богослужения, то есть того Устава, который придает ему законченность, делает его системой, почти не допускающей развития или изменений; византийские «типиконы» и «евхологии» 13-го и 14-го веков уже почти не отличаются от наших служебников и уставов. Православная икона пишется по византийскому канону, наше каноническое предание и в объеме и в толковании закреплено византийскими канонистами, в Византии окончательно сложился тот свод Отцов, который доныне составляет основу православного богословия и, наконец, в этом же периоде расцвел тот стиль и дух благочестия, который на русском языке хорошо выражается словом «церковность». В известном смысле византийский период должен быть признан решающим в истории Православия, эпохой кристаллизации церковной жизни. Современная Православная Церковь есть — с исторической точки зрения — Византийская Церковь, на пятьсот лет пережившая Византийскую Империю.

2.

Все историки Византии согласно утверждают, что с началом восьмого века в ее истории открывается новый период. Седьмой век кончился анархией и почти полной гибелью Империи. В 717 году Арабы осаждали Константинополь, а внутренняя разруха делала ее легкой добычей завоевателя. Ее спас Лев Исавр, один из тех — многочисленных в византийской армии солдат с восточной окраины, — которые дослу-

живались до высших чинов и на которых фактически держалась Империя. Лев был провозглашен Императором и положил начало новой — Исаврийской династии. Рядом победоносных войн он (717-745) и его сын Константин Копроним (745-775) восстановили положение, а изнутри укрепили его глубокой государственной реформой: военной, административной и экономической. Эта реформа, завершающая ту эволюцию, которая началась уже при Ираклии, заканчивает метаморфозу Византии из мировой Империи в сравнительно небольшое государство, в котором все подчинено необходимости противостоять напору — с востока Ислама, с севера — славян, а очень скоро и с запада — норманнов. Римская «вселенная» окончательно превращается в Византию.

Для Церкви этот новый период открывается новой смутой, навсегда заклеймившей в ее памяти имена Императоров Исаврийцев: это иконоборчество, борьба с которым растянется почти на полтора столетия. О причинах иконоборчества много спорили в науке. Одни видели в нем влияние мусульманского востока с его запретом человеческих изображений, попытку некоего психологического компромисса с Исламом, другие — первое восстание против Церкви идеи «секулярной» культуры, вдохновленной Императорами, борьбу за освобождение искусства от всякой, удушающей его «сакральности», третьи, наконец, новый взрыв все того же эллинского «спиритуализма», для которого иконопочитание было проявлением чувственного, материального в религии. С десятого века повелось, во всяком случае, всю ответственность за возникновение ереси и ее распространение возлагать на Императоров. Но новые исследования показывают, что спор об иконах возник сначала в самой Церкви и только затем уже в него властно вмешалась государственная власть. Они показывают также, что для такого спора были достаточные основания.

Иконопочитание имеет длинную и сложную историю: оно также есть плод постепенного усвоения людьми церковной веры. Ранняя Церковь не знала иконы в ее современном, догматическом значении. Начало христианского искусства — живопись катакомб — носит символический характер, или, как определил его проф. В. В. Вейдле, «сигнитивный». Это не изображение Христа, святых или разных событий священной истории, как на иконе, а выражение определенных мыслей о Христе и Церкви, причем выражение прежде всего сакраментального опыта крещения и Евхаристии, то есть той двуединой «мистерии», через которую поверившему даруется спасение. «В искусстве сигнитивного типа показательна не трактовка его тем (ибо, **как** они трактованы, для его целей безразлично), а самый их выбор и их сочетание. Оно склонно изображать не столько божество, сколько функцию божества. Добрый Пастырь саркофагов и катакомб не только не образ, но и не символ Христа; он — зрительное ознаменование той мысли, что Спаситель спасает, что Он пришел нас спасти, что мы Им спасены. Даниил во рву львином тоже — не «портрет» Даниила (пусть и самый условный), а знак того, что Даниил спасен и мы спасены, как Даниил. Искусство это в подлинном смысле слова вообще не может быть названо искусством. Оно не изображает и не выражает: оно знаменует, и знаменует оно то самое огненное ядро, то живое солнце мистериальной веры, о котором свидетельствуют мученики и пастыри тех веков, вновь окрещенные язычники, обряд их крещения и сами враги христианской Церкви». Но отрекшись от искусства ради чего-то другого, эта катакомбная живопись оказалась на деле причиной «возникновения того нового, средневекового, насквозь религиозного и христианского искусства, которое постепенно утвердилось как на востоке, так и на западе Империи. Для того, чтобы оно возникло, надо было

 образам и формам телесно-душевным сделаться духов-

ными, искусству натуралистическому стать трансцендентальным. Дабы ожить и возродиться, искусству пришлось отречься от себя и окунуться, как в крещальную купель, в чистую стихию веры. Оно приняло «покаяние в жизнь» и омылось «баней пакибытия», чтобы стать «новой тварью...» (В. В. Вейдле).

Икона и есть плод этого «обновления» искусства, и появление ее в Церкви связано, конечно, с раскрытием в церковном сознании смысла Богочеловечества: полноты Божества, обитающей во Христе телесно. Бога никто никогда не видел, но Его полностно являет человек Христос. В Нем Бог становится видимым. Но это означает, что Он становится и описуемым. Образ Человека Иисуса есть образ Бога, потому что Христос Богочеловек. Но если благодатью Св. Духа сам мир и его материя могут быть освящены и, питая наше тело, питать наш дух, или, вернее, «всего» человека, в целостном замысле Бога о нем, как о воплощенном духе; если вода крещения дарует нам прощение грехов, если хлеб и вино Евхаристии причащают нас Телу и Крови Христа, то и изображение Христа — плод человеческого искусства — может быть наполнено благодатью Его присутствия и Его силы, может стать не только «образом», но и духовной реальностью. В иконе — еще с одной стороны раскрывается глубина Халкидонского догмата, и она дает новое измерение человеческому искусству, потому что Христос дал новое измерение самому человеку.

В седьмом веке иконопочитание засвидетельствовано уже многими памятниками, есть прочно-утвердившийся факт церковной жизни. «Начертываю и пишу Христа и страдания Христовы в церквах и домах и на площадях, — пишет Леонтий Иерапольский, — и на иконах, и на полотне, и в кладовых, и на одеждах, и на всяком месте, чтобы, ясно видя их, вспоминать, а не забывать... И как ты, поклоняясь книге Закона, поклоняешься не естеству кож и чернил, но на-

ходящимся в ней словесам Божиим, так и я поклоняюсь образу Христа. Не естеству дерева и красок — да не будет!.. Но, поклоняясь неодушевленному образу Христа, через Него я думаю обнимать Самого Христа и поклоняться Ему... Мы, христиане, телесно лобызая икону Христа, или апостола или мученика, душевно лобызаем Самого Христа или Его мученика» (ибо всякий святой — свидетель-Христа, в себе являющий всю силу соединения с Ним, Его живая икона). А из этого «халкидонского» смысла иконы вытекает и способ их писания, определяемый 82 правилом Труллъского собора: «Почитая древние образы и тени, преданные Церкви, как знамения и предначертания Истины, мы выше чтим благодать и истину, как исполнение Закона. Посему, чтобы и искусством живописания совершенное было представлено очам всех, постановляем отныне запечатлевать на иконах Христа Бога нашего — в человеческом образе, чтобы чрез это изображение усматривать высоту смирения Бога — Слова, и приводить себе на память Его житие во плоти, страдания, спасительную смерть и происшедшее отсюда искупление всего мира». В этом тексте уже дано и основание и смысл иконы, как свидетельства о Боговоплощении — свидетельства в полном смысле этого слова: изображения, наполненного силой изображаемого.

Но, как почти всегда бывало в Церкви, принятие и определение предшествуют «осмыслению», опыт — раскрытию в мысли. Между тем, иконопочитание, потому что в нем тоньше всего граница, отделяющая его «халкидонскую» сущность от настоящего идолопоклонства, очень скоро стало во многих местах извращаться, приобретать недолжные формы. Седьмой век, как мы уже указывали, был временем одновременно и поразительных плодов церковного «созерцания» и несомненного огрубения христианской массы. А в массе иконопочитание преломлялось иногда грубым и

 чувственным суеверием. «Многие думают, — писал

преп. Анастасий Синаит, — что крещение достаточно чтится тем, кто войдя в церковь, перецелует все иконы, не обращая внимания на Литургию и богослужение»... Появился обычай иконы брать в восприемники детей, примешивать соскобленную с икон краску в евхаристическое вино, причастие класть на икону, чтобы получить его из руки святых и т. д.; «в массе этих явлений, несомненно, давало себя знать грубое извращение церковного обряда, чествование икон приближалось к идолослужению и разрешалось в чествование самого вещества их» (Болотов). Иными словами, с иконопочитанием происходило то, что раньше происходило часто с культом святых и почитанием мощей. Возникнув на правильной — христологической основе, как плод и раскрытие веры Церкви в Христа, — они слишком часто отрываются от этой основы, превращаются в нечто самодовлеющее, а, следовательно, в ниспадение обратно в язычество.

Но одних этих извращений было бы, конечно, недостаточно, чтобы создать глубокое и длительное иконоборческое движение. Это было очень тонкое, богословски продуманное отвержение самой идеи иконы, потребовавшее от Церкви снова напряжения мысли, творческого усилия, богословского «созерцания».

Иконоборческие настроения возникли в самом начале восьмого века среди епископов восточных окраин Империи. И сразу же оказались настолько сильными, что Константинопольскому патриарху Герману пришлось особым посланием защищать правду иконопочитания. Но начавшееся брожение дошло до Императора Льва — и тут немедленно приобрело свое «имперское» измерение: Лев открыто встал на сторону иконоборцев. Это новое вмешательство в богословский спор государственной власти надолго и трагически осложнило его. Около 730 г. Лев издал указ против икон. Не подчинившийся ему патриарх Герман был смещен и заменен Анастасием, сочувствовавшим

иконоборчеству. Вскоре пролилась и первая кровь: в стычке между толпой и солдатами, по приказу Императора снимавших чтимую икону Христа с Халкопратийских ворот, несколько человек было убито. В Греции сопротивление новой ереси вылилось в политическое восстание, весь Запад снова и единодушно осудил ее: все это подлило масла в разгоравшийся огонь. Но настоящее гонение на иконопочитателей начал уже сын Льва — Константин Копроним. Блестящий полководец и государственный деятель, он явил себя и недюжинным богословом: сохранившиеся отрывки из его произведений против икон показывают глубокое, продуманное убеждение.

Свою иконоборческую политику Константин проводил систематически. Произведя в несколько лет «чистку» епископата, он собрал в 754 г. «вселенский» собор в Константинополе, на котором иконы и иконопочитание были осуждены длинным и мотивированным «оросом». На этом соборе, как всегда, восторжествовало деятельное меньшинство — то есть убежденные противники икон. А большинство, не подготовленное к богословской защите, никогда не «продумавшее» иконопочитание, пассивно приняло «генеральную линию».

Заручившись санкцией собора, Константин стал его решение проводить огнем и мечом. От этого «кровавого десятилетия» (762-775) в наших месяцесловах осталось много имен «новомучеников», как их назвала Церковь. Правда, надо сказать, что со стороны церковной массы первая реакция на иконоборчество была довольно слабой. Среди мучеников этого периода мы почти не видим епископов, белого духовенства и мирян. Многие не отказывались от тайного хранения и почитания икон, но своих убеждений открыто не высказывали. Так св. Тарасий Константинопольский, будущий герой Седьмого Вселенского Собора, на котором был провозглашен догмат иконопочитания, сде-

лал при Копрониме блестящую государственную карьеру. Фактически на защиту икон поднялось одно монашество, и, по словам проф. И. М. Андреева, «можно спорить — какой термин точнее характеризует реформаторскую работу — икономахия или монахомахия». И именно на монашество обрушилась вся тяжесть гонения. Ниже мы постараемся показать, что в этой борьбе с монахами вскрылось и иное — уже не только богословское значение иконоборческой смуты. Сейчас подчеркнем только, что монахи оказались главными исповедниками Истины, и, действительно, «первохристианским» духом озарены жития св. Стефана Нового или св. Андрея Каливита. Параллельно с уничтожением монашества шло, конечно, и истребление икон, причем — они заменялись «светским искусством»: охотничьими сценами, орнаментом и т. д. И неизвестно, чем и как кончилось бы это гонение, если бы 14 сентября 775 г. престарелый Император-фанатик не умер. При его сыне Льве IV-ом Хазаре (775-780), хотя и убежденном иконоборце, преследование затихло. Настоящая же реакция наступила, когда после смерти Льва, власть — в виду малолетства его сына Константина VI-го, перешла к его жене Ирине (780-802). Ирина, всегда бывшая почитательницей икон и монахов, начала готовить Вселенский Собор, для чего и провела в патриархи государственного секретаря Тарасия, мудрого и умеренного православного. Но пятьдесят лет иконоборчества глубоко отразились в жизни византийского общества: первая попытка собрать собор — в Константинополе была сорвана солдатами, боготворившими память Копронима. Только в 787 г. — и уже не в столице, а в Никее собрался, под председательством патриарха Тарасия, Седьмой Вселенский Собор, на котором и был формулирован и провозглашен догмат об иконопочитании.

Этот догмат был подготовлен той реакцией православной богословской мысли, которую вызвало иконоборчество, творчеством, прежде всего, св. Иоан-

на Дамаскина. (Скончался, по всей вероятности, до иконоборческого собора 753 г.). Иоанн жил в Сирии — под властью Арабов, затем стал монахом в лавре св. Саввы в Палестине. Свою защиту икон он выводит непосредственно из Богочеловечества Христа. До Его вочеловечения возможны были только символы, только «тени». В некотором смысле весь мир полон «естественных образов» Бога, но совсем новое начинается с того момента, что «Слово стало плотью» — «Когда бестелесный и не имеющий формы, не имеющий количества и величины, несравненный в виду превосходства Своей природы, сущий в образе Божием — когда Он примет зрак раба и смирится в нем, до количества и величины, и облечется в телесный образ, тогда начертай Его на доске; и возложи для созерцания Того, Кто допустил, что Его видели»... Но потому что Бог до конца соединился с человеком, изображение Человека Христа есть и изображение Бога: «все человеческое Христа уже есть живой образ Божеского» (о. Г. Флоровский). А в этом соединении и само «вещество» обновляется и становится «достохвальным»: «Не веществу покланяюсь, но Творцу вещества, ставшему вещественным мене ради и через вещество соделавшему мое спасение; и не перестану почитать вещество, через которое совершено мое спасение». Это значит, что все в мире и сам мир в воплощении Бога приобретают новый смысл, всё становится доступным освящению, сама материя — носительницей благодати Св. Духа, — уже не отделяющей нас от Бога, но открывающейся как путь к соединению с Ним... Мы все «чтим», потому что всё почтил Христос, и всякое почитание есть почитание во всем Самого Бога.

Это христологическое определение иконы и иконопочитания и составляет содержание догмата, провозглашенного Седьмым Вселенским Собором и с этой точки зрения этот собор завершает собой всю христологическую смуту — дает ей ее последний «космический» смысл. «Поэтому мы, шествуя как бы царским

путем и последуя богоглаголивому учению святых отец наших и преданию кафолической церкви... со всяким тщанием и осмотрительностью определяем: подобно изображению честного и животворящего креста, полагать в св. Божиих церквах, на священных сосудах и одеждах, на стенах и досках, в домах и на путях, честныя и святыя иконы, написанныя красками и сделанныя из мозаики и из другого пригоднаго к сему вещества — иконы Господа Иисуса Христа... и... Богородицы... и всех святых и преподобных мужей».

Почитание, воздаваемое этим изображениям отлично от «истинного по вере служения, которое приличествует одному только Божескому естеству», его собор определяет как «почитательное поклонение». В нем «честь, воздаваемая образу восходит к первообразу, и поклоняющийся иконе, поклоняется ипостаси изображенного на ней»... Догмат иконопочитания завершает таким образом догматическую «диалектику» эпохи Вселенских Соборов, сосредоточенную, как мы уже говорили, на двух основоположных темах Христианского Откровения: на учении о Троице и на учении о Богочеловечестве. В этом отношении «вера Семи Вселенских Соборов и Отцов» есть вечный и непреложный фундамент Православия.

Но, побежденное догматически, иконоборчество воскресло с новой силой после смерти Ирины в 802 г. Сторонников ереси было еще достаточно, главным образом в правительственных и военных кругах, где славное царствование Константина Копронима окружено было восторженным поклонением. И все несчастия и неудачи Империи, обрушивающиеся на нее в начале девятого века — войны, нашествия, восстания — приписывались там «иконолатрии». В 815 году Император Лев V Армянин потребовал от патриарха Никифора, чтобы иконы в церквах были подняты выше человеческого роста и таким образом их невозможно было бы целовать. С этого момента все поняли,

что гонение неминуемо. Только на этот раз Церковь не была застигнута врасплох: постановление Вселенского Собора и произведения защитников икон дали ей оружие, не хватавшее ей раньше. На защиту Православия против Императора поднялась вся Церковь. Первым пострадал патриарх Никифор, успевший все же возвестить Церкви о готовящейся борьбе и призвать ее к сопротивлению. Его низложили и сослали. Во главе православных его заменил преп. Феодор Студит, игумен знаменитого Константинопольского монастыря Студиона. На Вербное воскресение 815 года тысяча студийских монахов прошла крестным ходом по городу, неся иконы. Вызов власти был брошен и началось кровавое гонение. Оно сделало больше жертв, чем гонение Копронима: десятки сосланных епископов, монахов, утопленных в зашитых мешках, замученных в застенках... Хотя и несколько ослабленное, гонение продолжалось и при приемниках Льва — Михаиле II (820 — 829) и Феофиле (829 — 842) — а с 834 года снова усилилась волна террора. Окончательная победа Православия пришла снова через женщину. Жена Феофила — императрица Феодора немедленно после смерти мужа прекратила гонение. В марте 843 года патриарший престол занял Мефодий, один из пострадавших за иконопочитание. В первое воскресенье Великого поста 11 марта 843 года восстановление икон было провозглашено в Св. Софии и этот день остался в памяти Церкви, как «Торжество Православия»: с тех пор каждый год в это воскресенье, Церковь празднует победу над последней из больших ересей, и торжественно провозглашая Истину, отлучает от себя всех тех, кто этой истины не признает. «Торжество Православия» — эпилог эпохи Вселенских Соборов.

3

Но значение иконоборческой смуты не исчерпывается догматическим вопросом о смысле иконопочита-

ния. В ней предельной остроты достигает мучительная проблема церковно-государственных отношений, распадается «синтез» Юстиниана. Само по себе столкновение Церкви с еретичествующим императором было не ново и св. Иоанн Дамаскин только повторяет слова св. Максима Исповедника, когда утверждает, что «не дело Царя заниматься вероопределениями». Но значение иконоборчества в том, что всю двусмыслицу константиновского союза оно вскрыло до конца, разоблачило языческие и антихристианские корни византийской теократии в ее первоначальном виде. Поэтому преодоление иконоборчества и легло в основу нового «синтеза», нового союза Церкви и Империи, который и определяет дальнейшие судьбы византинизма.

Не случайно, прежде всего то, что борьба с иконами в восьмом веке оказалась также борьбой с монашеством. Мы говорили уже о значении монашества в предшествующую эпоху: в момент «христианизации» мира, оно воплотило в себе «эсхатологический» аспект христианства, как преодоление самого мира светом Царства «не от мира сего», тем самым спасая христианство от обмирщения. И мы также указывали, что с этой точки зрения нет ничего характернее и показательней для отношения Церкви к христианскому миру, чем «победа» в нем монашества: признания его «нормой» христианского пути. Не только Церковь, но и Империя склонилась перед монашеством; императоры соперничали с вельможами в создании монастырей, так что к началу иконоборчества число монахов в Византии, по выкладкам проф. И. М. Андреева, достигало 100.000 человек — процент населения почти невероятный! Монашество стало «ведущим слоем» Церкви, ее совестью и мерилом.

Но если Империя бозоговорочно приняла эту победу монашества, оградила ее всевозможными гарантиями и привилегиями, то, с течением времени, монашество не могло не стать для нее настоящей обузой.

Прежде всего, монашество тяжелым грузом ложилось на экономическую жизнь государства: десятки тысяч людей были потеряны для армии, огромное монашеское имущество ускользало от обложения налогами, целая часть населения оказывалась вне государственного контроля. И уже довольно рано в византийском законодательстве мы видим попытки как-то упорядочить это стихийное явление, ввести его в общегосударственное русло. С другой стороны — мы тоже говорили об этом — победа монашества оказалась вредной для него самого: с начала седьмого века учащаются признаки несомненного упадка. Монастыри разбогатели, привилегии всякого рода стали привлекать в них уже не только тех, кто искал христианского максимализма; став советниками, руководителями, духовниками всего византийского общества, монахи, естественно, слишком часто стали подвергаться соблазну злоупотреблять этим доверием. Постановления Трулльского собора, в этом отношении, рисуют картину довольно безотрадную.

Но вот в восьмом веке в Империи начинает веять дух героизма: Империя гибнет, ее спасают Императоры Исаврийцы ценой страшного напряжения всех государственных сил, и в этом напряжении рождается новое патриотическое самосознание Византии. А эта тотальная мобилизация (как у нас при Петре Великом) почти неизбежно должна была поставить вопрос о монашестве и поэтому в политике Копронима ясно чувствуется, что не одна защита монахами икон составляет корень его ненависти к ним. Так вскрылось противоречие между двумя «логиками», изначала отравлявшее отношения между Церковью и Империей. По одной — церковной — государство призвано быть опорой и земным «вместилищем» Церкви и потому подчиняется церковным ценностям, даже если они и противоречат интересам государства, по другой — теократической — само христианство воспринимается, как, в последнем счете, всё тот же государственный культ, как религиоз-

ная опора Империи. В первой монашество — символ «иноприродности» Церкви, внутренней свободы христианства и христианской личности от всепоглощающего государственного «утилитаризма», во второй — оно не может рано или поздно не оказаться ненужным для государства, а потому и вредным. За восстанием против монашества вскрылось желание Исаврийцев до конца подчинить Церковь государству, сделать ее до конца «полезной». Исаврийцы в этом отношении оказались последовательными завершителями той теократической «логики», которая, по существу, доминировала в отношениях Империи с Церковью с самого обращения Константина. И это теократическое, абсолютное самосознание государства выразил Лев в предисловии к «Эклоге» — изданному им новому своду законов: «Господь, вручив царство императорам, вместе с тем повелел им пасти верное стадо Христово по примеру Петра, главы Апостолов». Вот последний вывод из Юстиниановой «симфонии».

Поэтому победа иконопочитания оказалась и победой монашества. Победой не только внешней, но и внутренней. Гонение возродило и обновило его и в начале девятого века мы видим настоящий расцвет византийского монашества, связанный в первую очередь с именем преп. Феодора Студита. Именно он окончательно формулировал ту идеологию монашества, то определение его функций в церкви, которые и закрепят его победу уже навсегда. В «системе» преп. Феодора монашество ясно определяется, как особое служение Церкви (начиналось ведь оно, как «частное», мирянское и индивидуальное движение). Монахи — «нервы и опора» Церкви, «соль земли и свет мира», «свет для сидящих во мраке», «образец и утверждение». А это так потому, что цель монаха — не какая-то отличная от цели мирянина, а последняя цель всякого христианина — Царство Небесное, спасение души. Спасти же душу нельзя иначе, как отрекшись от мира. «Спрашивать, откуда предано отрекаться от мира (отго-

лосок иконоборческих сомнений в целесообразности монашества) и делаться монахом есть ничто иное, как спрашивать откуда предано делаться христианином». Не следует думать, что преп. Феодор видит спасение в одном монашестве. Но тут открывается центральная проблема всей христианской истории. Феодор утверждает, что христианство невозможно без того, что в Евангелии называется «отречением». А затем констатирует исторический факт: на деле только в монашестве воплощен был евангельский призыв к «единому на потребу». По существу, все христиане призваны к максимализму, но на практике этот максимализм в истории всегда оборачивается «минимализмом» — компромиссом, обмирщением. И потому монашество есть своего рода историческая тень христианства, которую Церковь будет отбрасывать, доколе не «исполнится». По преп. Феодору, монахи должны быть в Церкви ее внутренним активом, вечным напоминанием о последнем призвании христианина, «опорой и утверждением» Церкви. В самом Константинополе преп. Феодор возрождает древний Студийский монастырь, очень скоро становящийся одним из главных центров византийской церковной жизни. Монашество окончательно воцаряется в сердце Византии.

Но эта победа монашества означает и крах иконоборческой попытки до конца ликвидировать независимость Церкви, включить ее без остатка в свою теократическую перспективу. Смысл этой победы не понимают часто историки. «В борьбе за Православие, — пишет Гарнак, — Церковь победила, в борьбе за свободу она была побеждена». Но о какой свободе идет здесь речь? Монахи боролись не за «отделение Церкви от государства», еще менее за клерикальное подчинение государства Церкви, а только за то понимание теократии, которое со дня обращения Константина открыло так широко Империи объятия Церкви. И, в противовес Гарнаку и всем историкам, меряющим Византию по западным категориям (да и на самом Западе

возникшим позднее), нужно утверждать, что в этой борьбе победила именно Церковь, а не Империя. Конечно, на земле, в истории не бывает окончательных побед. И эта победа, как и первая, одержанная при Константине над язычеством — мы увидим это дальше — дорого обошлась Церкви и имела также свои отрицательные стороны. Но, прежде чем говорить о них, мы должны попытаться вскрыть сущность и смысл этого нового, поздневизантийского замысла теократии. Только вскрыв его, мы снова получаем надежный критерий для суждения об удаче или неудаче православного византинизма.

Этот замысел лучше всего открывается в «Епанагоге», введении в свод законов, изданном в конце девятого века имп. Василием 1 Македонским, которое, до конца Империи, останется как бы «основным законом» об отношениях Церкви и государства. Сравнение ее с «симфонией» Юстиниана, как она была формулирована в шестой новелле, показывает перемену, происшедшую в государственном самосознании. «Епанагога» тоже исходит из параллелизма Царя и Патриарха — «величайших и необходимейших частей государства», и в ней определяются обязанности каждого из них. «Задача царя — охрана и обеспечение народных сил добрым управлением, восстановление поврежденных сил бдительною заботой и приобретение новых сил мудростью и справедливыми путями и действиями. Цель патриарха — во-первых та, чтобы тех людей, которых он принял от Бога, охранять в благочестии и чистоте жизни; ... он должен всех еретиков, по возможности, обращать к Православию и единству Церкви... а еще приводить к перениманию веры неверных, поражая их блеском и славностью и чудом своего служения... Царь должен благодетельствовать, почему он и называется благодетелем... Цель патриарха — спасение вверенных ему душ; он должен жить о Христе и распяться для мира... Царь должен быть отличнейшим в Православии и благочестии... сведущим в догматах о

Св. Троице и в определениях о спасении через воплощение Господа нашего Иисуса Христа... Патриарху же свойственно быть учительным и равно относиться без ограничений к высоким и низким... а о правде и защите догматов говорить перед лицом царя и не смущаться... Патриарх один только должен толковать правила древних и определения Святых Отцов и положения Святых Соборов... Царь же имеет подкреплять, во-первых, всё написанное в Божественном Писании, потом также все догматы, установленные семью Святыми Соборами, а также избранные римские законы»...

Из «Епанагоги» проф. Вернадский и многие другие выводят полное и окончательное слияние Церкви и Империи в одно «церковно-государственное тело», то есть, в сущности, увенчание процесса, начатого Юстинианом. Текст ее оправдывает как будто такое толкование. Но толкование обычно не идет дальше простого констатирования этого факта, тогда как, на деле, «Епанагога» столько же говорит о слиянии Церкви и Государства, сколько преодолевает порочность Юстиниановой симфонии. Действительно, в некотором смысле слияние совершилось: все члены Церкви — подданные Империи, «границы» Церкви и Империи совпадают. Но значит ли это, что они составляют один «организм», возглавляемый диарией Царя и Патриарха? Прежде всего, не нужно забывать, что «Епанагога» есть государственный закон и говорит о государстве, не о Церкви. Это государство, потому что оно христианское — органически связано с Церковью и вот эта-то связь и осуществляется в диарии Царя и Патриарха. В чем ее смысл? В том, что, помимо своего места в Церкви, определяемого канонами, Патриарх получает теперь особое место и в государственной структуре: его место в ней параллельно месту Царя. Он есть как бы представитель Церкви в государстве, надзиратель за его православием, за его верностью христианству, гарантия «ортодоксии» Империи, и поэтому он один имеет право учить и толковать церковное учение

и на него само государство возлагает защиту Православия перед лицом Царя. От Царя же «Епанагога» требует только верности Православию — учению о Троице и о Христе. Надо снова и снова подчеркнуть, что в византийском «видении» Церковь и Государство связаны не юридическим определением и разграничением сфер деятельности, а Православием: верою или доктриной Церкви, которую Империя принимает как свою веру. «Источник» же этой доктрины, ее хранительница и толковательница — Церковь, а не Империя. Но, освященная Православием, Империя уже, конечно, не безразлична для Церкви и ее особое, священное назначение выражается в том месте, которое со своей стороны Император имеет в Церкви. Это «символизируется» в чине венчания Царя («Хрисма»), которое начиная с девятого века может считаться своего рода литургическим выражением византийской теократии. Существенным моментом в нем является исповедание императором веры и присяга на сохранение ее в целости: царская власть окончательно перестала быть единственным «отражением» в мире власти Божественной, но сама подчинена теперь Истине, хранимой Церковью. Затем — чин миропомазания — тоже, по всей вероятности, именно с 9-го века становящийся основным и конститутивным моментом венчания на царство. Это дарование Церковью Императору особой «харизмы» (особого дара) на управление Империей, знаменующее не «огосударствливание» Церкви, а — пускай и «символическое» — но всё же воцерковление Империи. Император склонял голову и патриарх собственноручно возлагал корону на него, произнося — «Во имя Отца и Сына и Св. Духа», на что народ отвечал «Свят, Свят, Свят. Слава в Вышних Богу и на земли мир»... Часто говорят об особом месте византийского императора в церковном богослужении, указывающем будто бы и на его особое священное или даже священническое положение в Церкви. И об этом тем больше говорят, чем меньше знают. Но, как хорошо показал русский визан-

толог Д. Ф. Беляев, это участие на деле было очень незначительным и, во всяком случае, лишенным какого бы то ни было сакраментального значения. Император предшествовал в процессии великого входа (подобно современному «мальчику со свечой»), и также сохранял право, некогда принадлежавшее всем мирянам, входить в алтарь для принесения своего дара на жертвенник. 69 правило Трулльского собора, санкционирующее это право, говорит об исключении в данном случае для царя, но тут же подчеркивает его принадлежность к разряду мирян.

Таким образом, византийскую теократию нельзя просто смешивать ни с «цезаропапизмом» (подчинением Церкви государству), ни с «папоцезаризмом» (подчинением государства Церкви, за которое боролись средневековые папы) — хотя обе эти тенденции и проявляются и будут слишком часто проявляться в ней, как ее греховные извращения. Если Империя получает веру от Церкви и освящается этой верой, то и Церковь, в свою очередь, не изменяя своей мистической и сакраментальной «независимости», входит в эту Империю, поручает ей ограждать, защищать, и даже в земном аспекте «устраивать» себя. В этом смысле верно, что отныне Церковь и Империя составляют одно целое («неслиянно и нераздельно»). Но происходит это уже не от смешения понятий, смешения преодоленного вместе с иконоборчеством, а, напротив, от «максимализма» Церкви, ощущающей себя «иконой Христа» для мира, но не берущей на себя земной власти, земной организации человеческой жизни...

О том же, что Империя преодолела теперь старые яды языческой теократии, ничто не свидетельствует с такой убедительностью, как перелом в официальном «имперском» искусстве, падающий на эту эпоху и блестяще описанный проф. А. Грабарём в его книге «Император в византийском искусстве». До восьмого века в изображениях Императора преобладают еще

формы древнего «императорского культа». Это всё тот же император-победитель и владыка, не знающий ограничения своей власти, олицетворение Победы, как и в языческой иконографии. Только языческие символы этой победы заменяются после Константина — христианскими. Империя побеждает теперь под знаком Креста («Сим побеждай»), как раньше побеждала под другими знаками, но в своем государственном «самосознании» она еще не чувствует победы Креста над собой и эти «триумфальные» мотивы усиливаются в официальной символике императоров иконоборцев. Но вот, с «Торжеством Православия», мы видим резкий перелом, почти скачок. «Подавляющее большинство императорских изображений этого времени, — пишет А. Грабарь, — относятся к типу «Император перед Христом», типу очень редкому и исключительному в доиконоборческий период. Триумфальный цикл сменяется циклом, прославляющим, прежде всего, благочестие Императора, а не его победы». — Это уже не изображение неограниченного владыки Империи, а икона византийской теократии.

Таким образом, «Торжество Православия» — не просто возврат к Юстиниановой «симфонии», но в нем совершилось ее внутреннее перерождение. Империя была и осталась «священной» — но раньше источником этой священности было древнее и абсолютное понимание государства, как отображения на земле Божественного «порядка», теперь им стало ощущение ее как «служительницы Христовой». Это служение описывается и выражается в целом цикле «имперских» праздников, доныне сохраненных в нашем богослужении (Воздвижение Креста, Покров, Похвала Богородицы, Происхождение Древ Креста, то есть процессия с Крестом по императорскому Дворцу, молитвы «Спаси Господи» и «Вознесыйся на Крест волею», часть евхаристической молитвы литургии Св. Василия Великого: «Помяни Господи, благоверного и Христолюбивого Императора, его же оправдал царствовать на земле:

оружием Истины, оружием благоволения венчай его, осени над главою его в день брани, укрепи его мышцу, возвыси его десницу, удержави его царство, покори ему все варварские народы, хотящие войны, даруй ему глубокий и неотъемлемый мир, в сердце его возглаголи благое о Церкви Твоей и о всех людях Твоих, чтобы в тишине его мы жили бы тихой и безмолвной жизнью во всяком благочестии и чистоте»..., в духе византийской армии, становящейся теперь «христолюбивым» воинством, защищающим Христово «жительство» — то есть земную опору Церкви, в придворном ритуале, целиком направленном к выражению христианской миссии Царства. Христос — Пантократор, Вседержитель, и Господь и перед ним — на коленях с воздетыми руками и склоненной головой византийский царь — вот новое в образе Империи, дух ее самосознания в последний период ее истории.

И не следует думать, что это только «идеология», только официальная доктрина. По-своему она очень глубоко отражается в психологии, в ежедневном быту, во всем том действительно церковном воздухе, в котором живет, которым дышит византийское общество. С этим «православным бытом» связано, правда, и столько грехов и под его обличием скрывалось столько неправд, что современный человек склонен видеть в нем одно лицемерие, одну удушающую атмосферу внешней церковности и обрядоверия. Но осуждая его, он забывает о том количестве добра и света, которое, благодаря ему, вносились в византийскую жизнь в эпоху, когда и государственно и социально мир только начинал еще раскрывать «взрывчатую» силу Евангелия. Идеалы милосердия, нищелюбия, благотворительности, меньше чем «эффектные» преступления отразились в византийских хрониках и потому игнорируются историками. А, между тем, можно говорить о своеобразном византийском гуманизме, связанном, несомненно, с ощущением постоянного присутствия в мире Хри-

ста во всех Его «аспектах» — Царя, Спасителя, Учителя, Судии...

Но, конечно, размеров «победы» не следует и преувеличивать. Быть может, она даже тем и плоха, что уж слишком безобразными на фоне этой, по-своему великой и красивой теории, представляются все бесчисленные отступления от нее и ее извращения в действительности. Да, ни один император не дерзнет больше «навязывать» Церкви ереси, как это делали византийские цари от Констанция до Феофила (за исключением «унии» с Римом, но об этой больной проблеме речь впереди), голос Церкви будет звучать громче, чем звучал раньше. Как государство в Церкви, так и Церковь в государстве получают теперь новое и более важное место. Такие патриархи — государственные деятели, как Фотий, Николай Мистик, Константин Лихуд, Иоанн Калека не ограничиваются только церковной сферой, но полноправно участвуют в решении важных государственных дел, династических и даже военных вопросов. И всё же неисцелимой язвой церковной жизни остается полный произвол государственной власти и, что еще хуже, почти столь же полное приятие этого произвола церковной иерархией. Как будто выделив свое догматическое учение в неприкосновенное «святое святых», оградив его клятвами, подчинив ему саму Империю, Церковь уже не ощущает больше никакой границы царской власти, как будто — став до конца «православным», Царь уже может делать в Церкви всё, что угодно. Примеров этого произвола, этих капитуляций Церкви, увы, слишком много в эти века, чтобы их можно было даже просто перечислить; трагическая серия их начинается почти непосредственно после «Торжества Православия» в знаменитом деле патриархов Фотия и Игнатия, которое может служить как бы символом для всех дальнейших «кризисов». Каждый из них по два раза восходит на патриарший престол и оба раза сгоняется с него простым приказом императора. Каждый по-своему сопротивляется, на произвол вла-

сти отвечает пассивной твердостью, каждый лично мужественен и отражает в себе известную церковную правду. И иерархия не вся покоряется, многие имеют силу ссылку предпочесть сдаче. И все же в общем Церковь «принимает» все это, почти как должное. Ни один голос не поднимается в защиту ее свободы по существу, никто уже как будто не чувствует той ее «иноприродности» государству, во имя которой столько крови пролито было за сто лет до этого... Мы говорили о совершенно исключительном значении, которое к концу седьмого века приобретает в Восточной Церкви Константинопольский патриарх. И вот, в общем развитии Византийской Церкви останавливает внимание следующий знаменательный факт: чем дальше идет время, тем Константинопольский патриарх оставляет все меньший и меньший след в истории; постепенно этот след сводится почти к одному перечислению имен. Речь идет, конечно, об общей характеристике, в которой попадаются и исключения. И все же, чтобы убедиться в правоте характеристики, достаточно сравнить, например, десятый век — эпоху Македонской династии, с двенадцатым — эпохой Комненов. После выдающихся патриархов иконоборческой эпохи — Германа, Тарасия, Никифора, Мефодия, следуют не менее выдающиеся — Игнатий, Фотий, Николай Мистик, (одержавший над императором Львом 6-м Мудрым победу в вопросе о четвертом браке), Полиевкт. Еще в 11-м веке мы встречаем таких «князей Церкви», как Михаил Керуларий (при котором было окончательно порвано общение Византии с Римом) или Ксифилин. Конечно, и в эти века не все патриархи могут уподобиться названным деятелям первой величины. Можно указать и на тихую фигуру Антония Кавлея и на скандального патриарха Стефана (брата Льва 6-го — возведенного в патриархи девятнадцати лет!), в особенности же на Феофилакта, сына императора Романа Лекапина в течение тридцати-трех лет позорившего своим неприличным поведением Византийскую Церковь. Но после

1081 года — воцарения Алексия Комнена патриархи как будто стушевываются. В византийских хрониках мы находим о них самые скудные сведения, по которым можно восстановить имена, главные «деяния», годы интронизации и кончины. Можно начертать своеобразную кривую, указывающую на постепенно бледнеющий образ патриарха рядом с все возрастающим блеском Василевса. И этот факт не случайный. Он свидетельствует о том, что чаша весов недостижимой «симфонии» склоняется в сторону императорской власти.

И важно подчеркнуть, что эта печальная слабость совсем не объясняется исключительно насилием государства над ней, превосходством так сказать физической силы, как в начале «константиновского» союза. Это внутренняя, органическая слабость самих представителей Церкви, то двойственное положение их, которое делает их не только жертвами, но и виновниками собственной участи. Высокий, святой даже, идеал «симфонии», выношенный Византией, жажда священной теократии, желание светом Христовым просветить грешную ткань истории — всё то, чем можно оправдать союз Церкви с Империей, этот идеал для своего достижения требует очень тонкого, но очень ясного различения Церкви и мира. Ибо только тогда Церковь до конца выполняет свою миссию преображения мира, когда столь же до конца ощущает себя и «царством не от мира сего». Но трагедия самой Византийской Церкви в том как раз и состоит, что она стала *только* Византийской Церковью, слила себя с Империей не столько «административно», сколько, прежде всего, психологически, — в собственном самоощущении. Для нее самой Империя стала абсолютной и высшей ценностью, бесспорной, неприкосновенной, самоочевидной. Византийские иерархи (как позднее и русские) просто неспособны уже выйти из этих категорий священного царства, оценить его из животворящей свободы Евангелия. Все стало священно и этой священностью все

оправдано. На грехи и зло надо закрыть глаза — это ведь от «человеческой слабости». Но остается тяжелая парча сакральных символов, превращающая всю жизнь в священнодействие, убаюкивающая, золотящая саму совесть. Максимализм теории трагическим образом приводит к минимализму нравственности. На смертном одре все грехи императора покроет черная монашеская мантия, протест совести найдет свое утоление в ритуальных словах покаяния, в литургическом исповедании нечистоты, в поклонах и метаниях, всё — даже раскаяние, даже обличение имеет свой «чин» — и этим златотканным покровом христианского мира, застывшего в каком-то неподвижном церемониале, уже не остается места простому, голому, неподкупно-трезвому суду простейшей в мире книги... «Где сокровище ваше, там будет и сердце ваше». Настоящая трагедия Византийской Церкви не в произволе царей, не в грехах и падениях — она, прежде всего, в том, что настоящим «сокровищем», безраздельно заполнившим ее сердце, и все подчинившим себе — стала сама Империя. Не насилие победило Церковь, а соблазн «плоти и крови», земной мечтой, земной любовью заворожившим церковное сознание.

4.

С этим уже не только внешним, но внутренним, психологическим «огосударствливанием» Церкви связана некая характерная для этого периода поляризация церковного сознания, раздвоенность его между двумя основными течениями в богословии и в религиозном опыте.

Прежде всего несомненно, что с иконоборческой смутой завершается эпоха Вселенских Соборов, время творческого напряжения церковной мысли. И надо почувствовать, что это желание закрепить Православие в некую точную и окончательную формулу изнутри связано с той переменой церковно-государственных

 отношений, о которой мы говорили выше. Достаточно

вспомнить резонанс, который имели, вследствие вмешательства государства, богословские споры 4-го — 5-го веков. Это не значит, что богословское развитие в Церкви было следствием государственной инициативы: но темы, выдвигавшиеся самим церковным сознанием, государство старалось употребить и на свою пользу. С самого начала в богословских спорах чувствуется государственный мотив — принцип, требующий религиозного единомыслия ради государственного мира. Такова ведь при всей его личной религиозности была уже точка зрения самого Константина. Чем дальше идет время, тем этот мотив все усиливается. Лихорадки споров и ересей, сотрясающие тело Церкви, сотрясают и государственный организм. Правительство все более озабочено приведением всех разномыслий к общему знаменателю, не столько из бескорыстной любви к истине, сколько ради сохранения в целости разноплеменной Империи, в которой всякое религиозное брожение грозит немедленно вспыхнуть пожаром всяческих этнических и политических страстей и сепаратизмов. Этим стремлением удержать бушующее море «расовых» стихий вызваны все бесконечные попытки найти компромис с монофизитством, приводившее государство к религиозному релятивизму: слишком часто оно искало не истины, а мира и единомыслия во что бы то ни стало. Мы знаем, что именно в этом отношении победа над иконоборчеством означает поворотный момент. Если раньше главной заботой императоров было найти вероисповедный минимум, приемлемый для всех разнородных частей Империи, то теперь, отпала сама необходимость такой минимум искать: религиозное единство Империи оказалось осуществленным ценою потери всех инакомыслящих, ценою умаления самой Империи. И государственная власть стала окончательно «ортодоксальной». Больше того она до конца осознала своей миссией, возложенной на нее Богом, точное хранение «Православия» во всей его неприкосновенности и чистоте. Раньше Императоры брали на се-

бя почин уточнения веры, богословствовали, чтобы достичь общего согласия, теперь это согласие достигнуто: все протестовавшие «массы» оказались вне Империи. Это новое положение диктует и новую политику. Горький опыт показал, что всякое религиозное расхождение угрожает и государственным потрясением. И основным стремлением Императоров становится теперь желание не допустить этих религиозных смут, сохранить некий религиозный status quo. Ортодоксальность совпала с консерватизмом — относящимся уже к самой букве Предания. В иконоборчестве в последний раз с очевидностью вскрылась опасность перехода религиозных страстей в политические распри. Этот опыт оказался решающим. И, конечно, Церковь, всегда жаждавшая догматического единодушия и единомыслия со своим «внешним епископом», с радостью приняла эту консервативную линию государства. Но тут и коренились все предпосылки тех условий, в которых потекла вся дальнейшая богословская жизнь Церкви.

В истории Византии наступил момент, когда и государство и Церковь учли опыт прошлого, когда это прошлое — из вчерашнего, своего, превратилось в древность, освятилось своей древностью, психологически выросло в некий вечный идеал, который уже не столько вдохновляет на будущее творчество, сколько требует постоянного возвращения к себе, подчинения сегодняшнего себе. С молчаливого согласия Церкви и государства поставлена была некая психологическая точка, подведен итог. И всякое новое касание богословских тем, всякую постановку новых вопросов нужно теперь уже свести к этому прошлому. Святоотеческое предание, подтвержденность, хотя бы внешняя, авторитетом Св. Отцов, в виде ссылок и цитат, иногда даже вырванных из их общей связи, становится как бы гарантией благонадежности; уже в творчестве последнего из больших Отцов Церкви, св. Иоанна Дамаскина,
 видна эта забота все свести к прошлому, к отцам, опе-

реться на некий consensus patrum. «Его «Точное изложение православной веры», — пишет один из историков, — осталось «суммой» греческого богословия, к которому следующие века ничего не прибавили и в котором мало что изменили». Поздняя Византия молча признала, что кафолическая Истина Церкви окончательно, раз и навсегда и во всей полноте, формулирована «древними отцами» и семью Вселенскими Соборами. А потому даже и на новые недоумения, на новые лжеучения или вопросы отвечать нужно из того же арсенала, в сокровищницах святоотческих творений искать заключенный в них ответ на все вопросы.

Вот эта потребность и лежит в основе той линии византийского богословия, которую можно назвать «официальным» или «школьным» богословием. Уже по самому своему назначению оно должно доказывать, что всё разрешено и заключено в прошлом и что ссылка на это прошлое одна дает гарантию православия. Ни в коем случае нельзя преуменьшать значения или заслуг этого «официального» богословия: оно свидетельствует о несомненно высоком уровне византийской церковной культуры, о никогда не угасавших духовных и умственных интересах, о постоянной заботе о просвещении, школах, книгах, делающих средневековую Византию культурным центром мира, которому мы обязаны передачей нам всей и античной и древнехристианской традиции. Начало этой «официальной» линии византийского богословия можно возводить к тому культурному возрождению, которое происходит во второй половине десятого века и своим центром имеет Мангаврский университет в Константинополе. Из кружка ученых и богословов собранного кесарем Вардой вышел «отец византийского богословия» — патриарх Фотий. В нем настоящий богословский талант (его полемика против западного учения о Св. Духе) сочетается с тем «академизмом», который типичен для его последователей. Его знание было универсальным, легендарным, он создал целую плеяду ученых и богосло-

вов; (из его окружения вышел св. Константин Философ, брат Мефодия — просветителя славянства), но его «Амфилохии» уже представляют собой типичный пример богословия, сплошь основанного на свидетельствах и цитатах.

В десятом веке, при императорах Льве Мудром и Константине Порфирородном, константинопольский дворец — центр напряженной умственной жизни. Но над всем преобладают интересы «антикварные», археологические, библиотечные. «За это время, — пишет исследователь царствования Льва Мудрого проф. Попов, — мы не знаем ни одного авторитетного имени, ни одного оригинального сочинения». Повторяем, с точки зрения передачи традиций и культуры заслуги этой работы огромны, с точки зрения творчества — слабы.

В церковном отношении важнее всего, конечно, та литургическая работа, которою отмечены эти века. Здесь на первом месте следует назвать имена св. Иоанна Дамаскина и преп. Феодора Студита. Св. Иоанн Дамаскин в предании Церкви остался творцом «Октоиха», то есть сборника песнопений, разделенного на восемь «гласов» или мелодий. Его именем надписано огромное количество служб, но далеко не все принадлежит, конечно, ему. По всей вероятности, его нужно признать автором наших воскресных догматиков и канонов, пасхальной службы, канонов на большие праздники — Рождества, Крещения, Преображения и т. д. Это очень замечательная по содержанию и форме литургическая поэзия, влияние которой в византийской гимнографии будет решающим. Но характерно, во-первых, стремление Дамаскина закрепить богослужения в определенную схему, а во-вторых, почти полная зависимость его богословских мотивов от святоотеческого предания. Византийское богослужение, как мы уже сказали, есть переплавление в литургическую форму догматических достижений предшествующей эпо-

хи. Оно почти целиком окрашено в троичные и христологические цвета. Тем же пафосом завершения, закрепления отмечена и литургическая деятельность Студийского центра во главе с преп. Феодором Студитом. Здесь возникают «Триоди» (песнопения и богослужебный строй Великого Поста и Пасхального периода); здесь же постепенно складывается «Типикон», т. е. богослужебный устав, стремящийся к все большему и большему «фиксированию» службы. Каждому византийскому поколению останется только заполнить в этой схеме все пустые места. Литургическое наследие Византии так огромно, что ждать от него одних сокровищ не следует. В нем очень много риторических упражнений, перепевов, подражаний. В целом же оно являет собой величественное здание, в котором многое отмечено непреходящей красотой и глубочайшим смыслом. В самом «Типиконе» (или, вернее, «типиконах», так как их было великое множество), если уметь разгадать их «зашифрованный» язык, открывается целая философия христианской жизни, очень тонкий, очень продуманный замысел христианского мировоззрения. Достаточно указать на светозарную красоту Пасхальной службы, на насыщеность богослужебных циклов — рождественского, великопостного, богородичного, на богословскую глубину «Октоиха» или «Триоди». В течение веков это литургическое богатство будет главным источником знаний, религиозной жизни, религиозного вдохновения в православном мире, и в нем — в самые темные века, когда прервутся традиции, оскудеет просвещение — церковные люди будут снова и снова находить дух вселенского, всеобъемлющего, неисчерпаемо-глубокого Православия золотой его эпохи... «Вся духовная культура, богословская начитанность византийца и гражданина Святой Руси, кажущаяся сынам гордой европейской культуры чем-то диким и мрачным, получалась ими в Церкви, в храме, в литургическом богословии, как живом опыте Церкви. Не было семинарий, академий и теологических

факультетов, а боголюбивые иноки и благочестивые христиане пили живую воду боговедения из стихир, канона, седальнов, пролога, четьий-миней. Церковный клирос и амвон заменяли тогда профессорскую кафедру. За время всенощных, заутрень, повечерий, под умилительное пение сладкогласных «подобнов», под звуки древнего — знаменного и греческого распевов воспитывалось благочестие крепкое... незыблемое, вырабатывалось православное мировоззрение, воплощаемое в жизнь и действительность, а не только остающееся туманной философской теорией. Собирали в церквах эти «молитвенные крины» и, переживая их благоговейно, строили по ним свой быт и уклад» (архим. Киприан Керн). Вне сомнения литургическое творчество — вершина Византийского Православия — оно указывает на глубокое понимание догматических прозрений предшествующей эпохи и усвоение их церковным сознанием и на внутреннюю непрерванность жизни и предания. Но по существу оно все же только воплощает в прекрасные формы опыт прошлого, закрепляет его в богослужебную «систему». А все то, что в византийский период превносится в эту систему действительно нового, обычно неизмеримо слабее, риторичнее, и в некотором смысле есть только украшение; таково пышное цветение литургического символизма, усложнение обрядов, удлинение — иногда ненужное — классических в своей сжатости и выразительности молитв и гимнов более ранней эпохи. Mutatis mutandis поздне-византийское литургическое творчество представляется своего рода «барокко» по сравнению с прозрачной простотой чистого византинизма .

Аналогичное стремление к систематизации предания видим мы в творчестве Симеона Метафраста (десятый век)—кодификатора житий святых, или Икумения — известного византийского экзегета. Здесь всё православно, традиционно, очень часто красиво и умно — но ничего не прибавляет к уже сказанному древ-

ними авторами. Еще типичнее — знаменитый памятник двенадцатого века, эпохи Комненов — «Паноплия» Евфимия Зигавина, образец «официального богословия». С этого времени мы все чаще встречаем такого рода «паноплии»: это богословские сборники ответов и аргументов на все случаи. В столице, при дворе, много спорят на богословские темы, но это блестящие словесные диспуты, а не подлинный спор об «едином на потребу». «Была мода говорить о богословии, двор соперничал с клиром, профессиональные богословы ухищрялись в тонкостях, чтобы найти темы и выудить из Писания вопросы, могущие поставить в тупик их противников»... (Ф. Шаландон). И этим духом официальное богословие отмечено до самого конца Империи. Оно имеет периоды расцвета: время Никейского Царства (тринадцатый век), или Палеологов (четырнадцатый и пятнадцатый). Принято даже говорить о «возрождении Палеологов», отблеск которого ложится, как известно, и на Возрождение западное. Но вот характерно, что в этом расцвете культуры слабее всего христианские мотивы. Умирающая Византия оплодотворит Запад не светом Православия, а эллинской античностью, Платоном и Плотином! Ибо в самой Византии, в последние века ее существования мы видим неожиданный возврат к чистому эллинизму, к философским вопросам, некогда казалось бы преодоленным в патристическом богословии. Не случайно связующим звеном между Византией и Западом, в самый канун падения Империи, оказывается не общее христианское наследие, а «нео-язычество» Гемистия Плифона, основателя Платоновской Академии во Флоренции, «обер-профессора» эллинизма для всей Италии. Это расплата за «официальное богословие», за охранительный дух, восторжествовавший в византийском Православии. Когда учение Церкви превратилось в казенный авторитет, которому нужно было подчиняться принудительно, греческий ум стал искать новой пищи в знакомом ему со школьной скамьи

мире дохристианской философии. И то, что раньше было предметом только школьного изучения, гимнастикой ума, теперь снова приобрело самостоятельный интерес, ожило как источник тех проблем, которые нельзя было ставить в религиозной жизни. Вера осталась верой, неприкосновенной и несомненной, но исчез к ней умственный интерес, задушена была потребность постигать ее умственно. Снова — но уже в новой форме — возродилось прежнее раздвоение между христианством и эллинизмом. Раньше это был конфликт, из которого христианская мысль вышла путем творческого усилия — победительницей. Теперь не могло быть даже конфликта — христианство не отвергалось и не критиковалось. Византийское философское «возрождение» развивается рядом с христианством, параллельно ему, как совсем автономная сфера. Вот, например, Михаил Пселл — один из «зачинателей» византийского периода философии в конце одиннадцатого века. Его облик чрезвычайно характерен для нового «гуманистического» духа, появляющегося в Византии. О природе Бога он учит по Орфею, Зороастре, Аммону, Пармениду, Эмпедоклу, Платону — разрыв с богословием проведен как будто до конца. Но это не мешает ему писать богословские трактаты в самом благонадежном и классическом духе. Как и Гемистию Плифону, создаваемая им нео-языческая философия не мешает защищать православие на Флорентийском Соборе 1438-39 годов. В Византии нарождается постепенно если не теория, то практика «двойной истины» и это и есть самый глубокий симптом богословского кризиса. Это значит, что христианство перестает удовлетворять всем потребностям византийца, что в нем нарушена его духовная целостность и что какой-то своей частью — при этом частью творческой — он влечется уже к другому, не-христианскому миру. На это философское возрождение Византийская Церковь не раз отвечает запретами и анафемами. Но «официальное богословие» оказывается

неспособным изнутри преодолеть его в новом и творческом синтезе... И каковы бы ни были заслуги этого богословия, они не заменяют, конечно, творческого горения, которым «навсегда оживлены те древние книги» — книги великих Отцов и Учителей, памятники богословской весны в истории Церкви. Знание, усвоение не заменяют опыта. И это скажется в трудные годы Византийской Церкви.

Но всё, о чем мы говорили до сих пор, относится к «верхнему» слою Византийской Церкви, к тому ее пласту, который, соприкасаясь непосредственно с Империей, слишком связан церковно-политической идеологией, что окончательно утвердилась в Византии после «Торжества Православия». Между тем судить о Византийской Церкви только по этому ее аспекту исторически так же неправильно, как оценивать, например, синодальный период в истории русской Церкви исключительно по протоколам заседаний Святейшего Синода или по семинарским учебникам, списанным с латинских руководств. Ведь пока латинская схоластика царствовала в русских семинариях, преп. Серафим Саровский раскрывал в беседе с Мотовиловым глубочайшее учение о стяжании Св. Духа, а беглец из Киевской бурсы Паисий Величковский своим старческим подвигом готовил возрождение русского монашества. Так и в Византии: пока «официальное» богословие все больше превращается в схоластический комментарий к святоотеческим «текстам», в монастырях продолжает жить другая, подлинная, вечно живая, вечно творческая традиция, именуемая обычно «византийской мистикой», на деле же ничто иное, как продолжение все той же исконной линии богословского умозрения, как раскрытия в опыте жизни — содержания веры.

В десятом веке это — богословие св. Симеона Нового Богослова (949-1022), жизнь которого описал его ученик Никита Стифат. От него дошли до

нас гимны, письма, аскетические и богословские трактаты. Это, конечно, очень специфически-монашеское богословие, посвященное целиком описанию озарений, мистических созерцаний, того «причащения Божественного Света», которое от начала составляет цель монашеской аскезы. «Находясь в состоянии озарения, подвижник горит, как огонь, и просвещается Св. Духом и еще отселе — из настоящей жизни провидит таинство своего обожения»... — «Благодать является со всякой тишиной и радостью и этот свет есть предначало Света вечного, сияние и лице вечного блаженства... Ум погружается в него, просветляется, делается сам светом и безраздельно соединяется с Самим Источником света»... Но это богословие отрешения и одинокого восхождения к Богу, оказывается даже в плане церковной жизни важнее, влиятельнее, чем богословие «официальное». В этих «духоносных» старцах обретает Церковь тот полюс свободы от мира, свободы оценки всего в мире, которого ей так не хватает в ее тесном браке с Империей. Потому что это богословие от опыта, не от книги, и в нем христианство оживает именно в своем «практическом» значении, как борьба за настоящего человека. Характерно столкновение преп. Симеона с Константинопольскими патриаршими чиновниками по вопросу о почитании им своего учителя и наставника преп. Симеона Благоговейного: это столкновение духовной свободы с «консисторским» духом, не терпящим ничего выходящего из рутины официальной церковной жизни. Одинокий отшельник оказывается гоним, в ссылке, в притеснениях. Но, в конечном итоге, побеждает он, а не «консистория». В нем церковное сознание узнает настоящего свидетеля своей веры, своих упований. Меньше чем через сто лет после его смерти преп. Симеона чтит вся Восточная Церковь.

С того же десятого века главным центром византийского монашества, центром также и этого «умозрительного» течения в православном богословии ста-

новится «Святая Гора» — Афон и им он останется до наших дней. Заселение Афона отшельниками начинается очень рано, возможно с четвертого века. Тут тоже история монашества прошла через все фазы своего развития: отшельничество, затем «лавры», соединяющие одинокую аскезу с некоторым общением, и, наконец, монастыри со строго регулированной уставом жизнью. Основателем такого уставного монашества на Афоне считается преп. Афанасий Афонский, при котором возникает знаменитая «Лавра», названная его именем (960). В двенадцатом веке, при Императоре Алексее Комнене, Афон уже окончательно «санкционируется» как общепризнанный центр византийского монашества.

Сюда и сходятся все те нити «умозрительного» богословия, которым от ранних «Отцов Пустыни» живет восточное монашество, и Афон в поздне-византийскую эпоху оказывается средоточием напряженной богословской жизни. И ничто не вскрывает так раздвоения богословского сознания в Византии, всего различия между «официальным богословием» и богословием опытным, как споры об «исихазме», начавшиеся на Афоне в 14-ом веке и связанные с именем св. Григория Паламы. Внешне спор шел о почти «технических» вопросах аскетического делания — о так называемой «исихии» или подвиге молчания, через которое совершается «собирание ума» и достигается созерцание Божественного Света. Но очень скоро в нем поставлен был основной вопрос: что созерцает, что видит, чему приобщается подвижник. Противникам исихазма казалось, что в богословии «обожения» стирается грань между тварью и Богом, что учение исихастов о нетварности Фаворского Света (а именно к богословскому вопросу о природе Света Преображения свелся спор) в крайних своих выводах граничит с «пантеизмом». На защиту исихастов и выступил св. Григорий Палама, афонский монах, а позднее архиепископ Солунский (1296-1359) — несомнен-

но величайший византийский богослов. Католические историки часто хотели доказать, что его учение в истории православного богословия было неслыханной новизной, выражало все крайности и все странности восточной мистики. Но, как хорошо показали недавние исследования о нем (о. Василия Кривошеина, о. Киприана Керна), он на деле только завершает, творчески обновляет самую исконную, основную линию православного понимания христианства. Это понимание состоит в том, что Бог действительно присутствует в мире, что мы постигаем Его, соединяемся с Ним не путем абстрактных умозаключений, не «философски», а онтологически. Здесь — в этой защите реального соединения с Богом — смысл паламитского учения о «божественных энергиях», которыми пронизан мир, и, благодаря которым, мир, не сливаясь с Богом (непостижимым по существу), соединен с Ним, может «причащаться» Ему, иметь Его в себе, бесконечно возрастать в близости к Нему. В опыте «исихазма», в богословии св. Григория Паламы оживает всё предание Отцов Церкви; в Богочеловеческом образе Христа и в дарах Св. Духа христианство раскрывается как видение обоженной полноты человеческого существа, а в ней «богопричастности» всего в мире.

Для св. Симеона Нового Богослова, для св. Григория Паламы, если ограничиться только двумя этими вершинами византийской мистики, авторитет отцов стоял так же высоко, как и для школьных богословов константинопольского патриаршего «дидаскалиона», но им не приходилось ставить себе вопроса о верности святоотеческому преданию, оно для них не было авторитетом внешним, принудительным, требующим слепого подчинения. Они жили в этом предании и оно открывалось им изнутри, как единство веры, единство опыта, осознавалось как плод того же Духа, что вдохновлял и Отцов. Для них, как и для прежних Отцов, богословие не было отвлеченным знанием, но «де-

лом жизни и творческим разрешением жизненных задач». Потому они и были свободны, что в них самих, в их церковном опыте заключен был критерий их единства в вере с отцами и преданием. Даже если мистический путь есть путь особенный, выделяемый в особую область богословия, то в корне всякое подлинное богословие мистично, ибо есть свидетельство, прежде всего, о религиозном опыте. Поэтому только в подвиге, в творчестве, в усилии раскрывается сила Предания, иначе же оно превращается в «мертвый исторический документ», связывающий ум отвлеченными и ничего не говорящими формулами.

Мы видели, что именно связанность официального византийского богословия внешним авторитетом «текстов» привела к взрыву снова «дехристианизированного» эллинизма с одной стороны, к столкновению с «исихастами» с другой. Правда, все эти конфликты проф. Ф. И. Успенский пытался свести к борьбе двух основных философских установок, якобы определяющей собой историю византийской мысли: аристотелизма и платонизма. Философы и «мистики» исходили де из Платона, тогда как официальная доктрина Церкви, с Иоанна Дамаскина, выражена была на языке Аристотеля. Но уже не раз указывали на ложность такой схемы. Так, например, один из главных врагов Паламы — Никифор Григора — был убежденный «платоник» в философии. На деле для Паламы или для св. Симеона не мог ставиться вопрос — кому «следовать» в построении христианской догматики — Платону или Аристотелю. Для них первичной реальностью было Христианское Откровение и та «феория», то созерцание, которое они пытались зафиксировать в словах, но которому ни Платон ни Аристотель заведомо не могли быть до конца адэкватны. Палама мог ссылаться и на Платона и на Аристотеля и обоих «бранить», потому что не они определяли его религиозный опыт, а сами оценивались из него. Христианское богословие, по самой своей сущности, не может не быть до неко-

торой степени «эклектичным» по отношению к дохристианской философии, как бы высоко оно ее ни ставило, как бы дерзновенно ни формулировало своих «неизреченных тайн» на ее языке. А потому в «византийской мистике» естественно оживал и тот «синтез» с эллинизмом, то его воцерковление, которое совершалось в творчестве Отцов.

Вот это течение и оказалось главным и самым ценным в духовном наследии Византии и до сего дня оплодотворяет собой православное церковное сознание. Константинопольские соборы 1351 и 1368 гг., утвердившие паламизм в качестве истинного выражения церковной веры и причислившие к лику святых самого Паламу (его памяти посвящено второе воскресение Великого Поста), суть, поэтому, духовный итог византийского Православия.

5.

В истории Церкви поздне-византийский период называется еще «эпохой разделения Церквей» и такое название соответствует, конечно, всему значению этой величайшей трагедии на историческом пути христианства. В некотором смысле вся жизнь Византии действительно проходит под знаком этого события и тогда сложившееся «переживание» разделения до сего времени окрашивает в свои тона отношения между православным Востоком и Римом.

Разделение Церквей можно изучать в двух разрезах: историческом и догматическом. Исторически это очень сложное явление, в котором только при недобросовестном и тенденциозном подходе можно всю вину свалить на одну сторону и безоговорочно «оправдать» другую. Догматически же важно не столько то, как именно разделились Церкви, но то, что разделяет их по существу — то есть те утверждения Римской Церкви — во-первых о себе самой (догмат о папской непогрешимости), а затем о вере Церкви (учение о

Св. Духе, учение о непорочном зачатии Богородицы), которые для православного идут в разрез с основной истиной христианства. Но поскольку сейчас мы стремимся определить место и значение разделения Церквей в истории восточного Православия, мы, естественно, должны, прежде всего, вникнуть в исторический аспект этого события.

Мы говорили уже об единстве ранней Церкви и о том, что в первохристианском сознании это единство переживалось не только как «форма», но, прежде всего, как содержание самого христианства: Христос пришел, чтобы «рассеянных чад Божиих собрать воедино», чтобы разделенных «естественными» причинами людей соединить в сверхприродное единство нового народа Божьего, «в котором нет уже ни Иудея, ни Эллина, ни раба, ни свободного, ни мужеского пола, ни женского, но все и во всем Христос». Это единство воплощалось в единстве каждой местной Церкви, которая в своем собрании, возглавленном епископом, являла образ единого Тела с главой — Христом, в единстве, далее, всех Церквей, между собою соединенных одной верой, одним апостольским преемством, одной жизнью — и радость об этом единстве, постоянное ощущение победы благодати над всеми природными разделениями — самый вдохновляющий мотив в памятниках ранней Церкви; Церковь действительно явила себя единой в истории, в фактах своей жизни, единство не было для нее одним недостижимым идеалом. И потому только по отношению к этому единству можно измерить весь грех и всю трагедию ее разделений.

Говорили мы также и о том, что основная структура Церкви, как вселенского союза местных Церквей, соединенных единством апостольского преемства, единством предания и непрестанным «кафолическим» согласием, была ее изначальной структурой, так что каждая Церковь-община была одновременно и пол-

ным образом или воплощением единства Христа и Церкви, и, вместе с тем, столь же органически ощущала себя частью вселенского единства всех христиан, как одного народа Божьего. Но если строй местной Церкви и связь ее с другими Церквами вытекали непосредственно из самой сущности христианства и были поэтому неустранимыми «признаками» Церкви, то внешние формы этой связи между церквами менялись, развивались в зависимости от менявшихся исторических условий. Так в апостольскую эпоху несомненным центром единства всех церквей была Иерусалимская община, «Церковь мать» в полном и абсолютном смысле этого слова — источник и образ всех других общин. С концом палестинского иудео-христианства мы видим в Церкви уже несколько таких «центров» — освященных апостольским авторитетом, но «центральных» также и по количеству христиан и по значению города. Сначала с этими центрами — Антиохией и Ефесом на Востоке, Римом на Западе — не связано никаких «юрисдикционных» или «канонических» прав. Но, будучи источником проповеди и распространения христианства вокруг себя, они, естественно, пользуются особым почтением, имеют особый авторитет. Например, в конце первого века Римская Церковь обращается с посланием в Коринфскую, где возникли разделения, епископ Игнатий Антиохийский, на пути к мученичеству, наставляет в вере малоазийские церкви; нет речи о «правах» или «подчинении», но более древние церкви естественно сильнее осознают заботу о вселенском единстве христиан и о «благосостоянии» Церкви. Среди этих «центров», несомненно, особенным признанием пользуется с самого же начала Церковь Римская, Церковь апостолов Петра и Павла, Церковь столицы Империи. Мы указывали выше, что очень скоро возникают и некие трения: свой авторитет римские епископы склонны подчас смешивать с какими-то особыми — уже формальными «правами», традицию «председательства в любви» — толковать

все более и более юридически. Но каждый раз такого рода претензии наталкиваются на согласную отповедь всей Церкви — одинаково на Западе и на Востоке Империи. К началу четвертого века, во всяком случае, первое место Рима не отрицается никем в Церкви, с другой же стороны и вселенская структура Церкви определилась в своих основных чертах: она найдет, как мы знаем, свое окончательное выражение в патриархатах, то есть в обширных поместных союзах Церквей, объединенных вокруг одного большого центра.

Таково положение в начале «константиновского периода». Но вот с этого момента начинает углубляться и то коренное «недоразумение» между восточной и западной половинами Церкви, которое, в результате, выльется в окончательное разделение. С одной стороны, в Риме все очевиднее складывается совершенно определенное понимание папства, как особых и богоустановленных прав Римского епископа во всей Вселенской Церкви. Рост папизма особенно усиливается с крушением Западной Империи, когда Римская Церковь остается единственным светочем в наступившем хаосе. В произведениях папы Льва Великого — в пятом веке — теория папизма выражена уже с максимальной ясностью. И столь же ясно, что теория эта находится в резком противоречии с тем пониманием церковного устройства, которое искони разделяется всем Востоком. Иными словами, в пятом-шестом веках мы видим в Церкви две не только различных, но фактически исключающих одна другую «экклезиологии» — два учения о Церкви.

Но вот тут-то и нужно подчеркнуть то, что составляет в сущности вину Востока в разделении Церквей. А именно — почти полное нечувствие восточным церковным сознанием этого экклезиологического противоречия, отсутствие сколько-нибудь последовательной реакции на рост папизма. В эпоху вселенских со-

боров в Риме открыто исповедуется теория о «власти» (potestas) римского первосвященника над всей вселенской Церковью, которую так формулирует протестантский канонист Зом: «Рим — глава Церкви, без него Церковь не Церковь и только через объединение с Римом отдельные общины входят в состав кафолической Церкви». Но этой теории, ее противоречия с собственным учением о Церкви не видит, не хочет видеть Восток. Рим всегда отчетливо проводит свою линию, восток же, по существу никогда не принимая ее, ни разу — до 9-го века — не выражает своего неприятия или отвержения ее в сколько-нибудь ясных формах, всегда старается затушевать его в расплывчатых и двусмысленных фразах. Когда католические ученые, на примере Ефесского или Халкидонского соборов, утверждают теперь, что восток тогда признавал примат Рима, а потом отверг, ответить на это, оставаясь в формально-исторических категориях довольно трудно, ибо из истории Ефеса и Халкидона, действительно, можно вывести факт признания греческим епископатом особых прерогатив римского епископа. Толкуя эти события в «контексте» всего восточного сознания, сравнивая их с другими фактами, рассматривая, иными словами, восточную Церковь в целом, мы знаем, что это не так, но формально восток не отвечает ни Целестину в Ефесе, ни Льву в Халкидоне. Когда легат папы Целестина в Ефесе заявил, что «Петр, которому Господь Иисус Христос вручил ключи Царствия и власть вязать и решить грехи, отныне и до века пребывает и судит в своих преемниках», греческие епископы промолчали. На протест папы Льва Великого против пресловутого 28-го Халкидонского канона о чести Нового Рима, патриарх Анатолий ответил посланием, в котором малодушно отрекался от ответственности за этот канон и заверял папу, что без его утверждения ни одно постановление вселенского собора недействительно. Еще характернее

 для этого вечно-неопределенного компромисса с Ри-

мом подписание восточными епископами в 515 г. «формуляра» папы Гормизды, окончившее тридцатилетнюю схизму между Римом и Константинополем: нельзя точнее выразить всю суть папских притязаний, чем делает этот, навязанный восточным епископам, документ. По подсчету Дюшена, от Константина до седьмого вселенского собора, восточная Церковь в общей сложности в течение 203 лет находилась в разрыве с Римом, но, примечательно, что ни разу причиной разрыва не было отвержение Востоком папизма, а всегда — догматические вопросы и ереси... «Восточные, — пишет проф. Карташов, — не только не возражали своевременно против возраставшей мистики папского догмата, не только молча подписывались под папскими формулами... но и сами, своими юридически-бессознательными апелляциями к Риму или наивным ромофильством, поддерживали у римлян искреннюю иллюзию, будто бы и греки разделяют их западное понимание мистики папства».

Чем же объясняется это странное явление? Католические ученые обычно объясняют его или отсутствием вообще ясного учения о Церкви на Востоке или же «оппортунизмом» греческой иерархии, когда нужно признававшей, а когда нужно отвергавшей римский примат. Конечно, это не так. Если на Востоке юридически-канонический аспект Церкви оказался разработан и «оформлен» действительно слабее, чем на Западе, то объясняется это в первую очередь очень глубоким переживанием Церкви и всего в ней, как основанного на сакраментальной реальности: таинственной сущности Церкви, как Тела Христова. Восточное каноническое предание вырастает из ограждения именно благодатной полноты Церкви. Но этого объяснения недостаточно. Другая причина своеобразного «нечувствия» Востоком папизма кроется опять-таки в его союзе с Империей, о котором мы так много говорили уже раньше. Мы видели, что одним из результатов обращения

Константина было то, что сама Церковь восприняла его теократическую мечту, что Империя для нее самой стала как бы необходимой категорией ее земного существования. Так надолго, очень надолго, стало казаться, что единственной и естественной точкой применения христианства к земле и к истории является единая христианская Империя, та «вселенная» — священным и равноапостольным основателем которой остался для Церкви Константин. Надо сказать, что эта «римская идея» была общей для всей Церкви — как на востоке, так и на западе. Но на западе государственное крушение Империи облекло ее в новые формы, оказалось как раз одной из причин возрастания папизма. Грандиозный конфликт между папами и германскими императорами в сущности был следствием раздвоения одной и той же римской традиции, борьбой двух — одинаково теократических концепций мироустроения. Но нас интересует сейчас восток. А там, как мы уже знаем, идея эта привела постепенно к выработке определенной церковно-государственной идеологии — органического союза Церкви с Империей. Но в том ведь и была опасность этой идеологии, что в ней почти стирались грани между «экклезиологией» — то есть вечным учением о вечной сущности Церкви и «временным» применением его к данным историческим условиям, в силу которых Империя действительно была земной опорой Церкви. Учение о Церкви как-то слилось с учением об ее союзе с Империей, с церковно-государственной идеологией. Вопрос же о римских притязаниях просто не вмещался в эту идеологию, был ею заслонен от византийского церковного сознания. Восточная Церковь благополучно или неблагополучно, но разрешила все вопросы своего административно-канонического устройства путем согласования его с государственной структурой. И потому на римский вопрос, восток не реагировал церковно, ибо сам вопрос казался ему не церков-

ным, а государственным. При фактическом же отделении востока от запада, при утере постоянного общения, восточные уже просто не понимали догматического смысла, вкладывавшегося папами в свои юрисдикционные притязания, а «легкомысленно думали, что дело идет просто об административном первенстве и властолюбии». (Карташов). Между тем такой административный вопрос по восточному пониманию относился не столько к церковной, сколько к церковно-государственной сфере. Поэтому именно эта государственная преграда мешала Византийской церкви вопрос о папстве понять в его истинном богословском или экклезиологическом значении. По тем же причинам, по которым Константинопольская Церковь была «обречена» на возвышение, обречены были на неудачу и все папские протесты против этого возвышения. С другой же стороны, вечно потрясаемый догматическими спорами восток все усилия напрягал на их разрешение и ему часто приходилось искать помощи у менее «богословского», но зато и менее подверженного еретическим заболеваниям Запада. И в таких случаях восточные епископы, не задумываясь, величали папу своим отцом и учителем, зная, или вернее подсознательно чувствуя, что это ничего не переменит в имперской организации восточной церкви. Часто и сами Императоры, заинтересованные быстрым разрешением догматических споров, переходивших в государственную смуту, толкали восточных епископов на такое непоследовательное «ромофильство». Так было, например, при только что упоминавшейся нами ликвидации «акакианского раскола» в 515 г, или позже при посвящении патриарха Мины папой Агапитом в начале царствования Юстиниана. При этом совсем неверно думать, что вопросы церковного устроения вообще были чужды православному востоку, будто бы вечно витавшему в метафизических высотах. Достаточно указать на все каноническое предание Византии, прославленное именами Вальсамона, Зонары,

10—316

Хоматина и многих других. Только каноническое сознание на востоке было иным, чем на Западе. На Востоке считали, что с той поры, как Императорская власть стала христианской, все вопросы внешней организации Церкви разрешаются совместно с ней и потому церковные каноны должны быть санкционированы Императором, стать и государственными законами... Нечувствие на Востоке всей глубины расхождения с Римом в понимании и переживании Церкви были результатом прежде всего «огосударствления» византийского церковного сознания.

Рано или поздно расхождение это должно было, конечно, вскрыться. Но случилось так, что церковное общение, которое одно могло бы удержать Церкви от разрыва, одно способно было вернуть их на путь взаимного врачевания болезней, медленного исцеления исторических и богословских немощей каждой из них, с каждым веком нарушалось все больше и больше. Римская «икумени» распадается в эту эпоху на отдельные миры, теряющие связь между собою, начинающие жить замкнутой в себе самих жизнью. Связь между двумя половинами Империи, надорванная уже диархией Диоклетиана, перенесением столицы на Босфор, делением Феодосия, в эпоху варварских нашествий рвется все больше и больше. Основной целью византийской политики становится теперь защита от постоянно угрожающего азиатского востока. Запад перестает быть нужным Византии — и именно эта восточная ориентация византийской политики, окончательно усвоенная императорами после краха Юстиниановой мечты, обеспечивает Империи еще несколько веков государственной устойчивости и даже мощи. Этот «восточный» период длится пока Византия способна одна уравновешивать напор Азии. К нему относятся времена Исаврийской и Македонской династий, последним же взлетом на пути этой восточной «автаркии» Империи нужно считать
 царствование Василия Болгаробойцы (976-1025), при

котором Империя простирается от Истрии до Евфрата и от Дравы до Кипра. Но зато именно в это время «ни с какой стороны Империя не закрыта в такой мере, как с запада... Лик Византии повернут к востоку» (Нейманн).

И вот, надо сказать, что Церковь «подчиняется» этому давлению истории, не делает никаких усилий преодолеть его. За разобщением государственным и экономическим следует и церковное. Официально Церковь едина, до конца связи не обрываются, но единство ее по существу питается ведь не «официальными» связями, а действительным и жизненным общением, постоянной заботой друг о друге, главное же, непрестанным усилием «естественное» разделение пересилить благодатным единством. И вот ослабевает это вселенское сознание, так вдохновлявшее Иринея Лионского или Киприана Карфагенского, Восток и Запад не только политически, но и церковно замыкаются каждый в своем горизонте. Во время иконоборческого кризиса — по вине византийских императоров — рвутся последние связи, соединявшие папство с Империей. И надо признать, что консервативное и тоже такое «имперское» сознание пап прошло через много сомнений и мучений, прежде чем они решились на разрыв. Только отчаянное положение Италии и Рима и невозможность добиться помощи от Византии бросили пап в объятия франкских королей — и это было исходным моментом нового периода в истории Западного мира. Но к этой же эпохе предельного отчуждения востока от запада относится, как мы видели, и окончательная кристаллизация византийского Православия. Создаются два мира, две традиции, две церковных психологии, прежде всего мало знающие друг о друге, и если формально единство Церкви всё еще не нарушено, в жизни его уже нет. Вопрос о римских притязаниях, не разрешенный, да по-настоящему и не поставленный на востоке в предшествующую эпоху, теперь, из-за отрывочных и случайных сноше-

ний с Западом, фактически отпадает, перестает требовать своего разрешения. Папам в это смутное и бурное время «темных веков» не до востока, Византия же, погруженная в свои трудности, перестает думать о Западе. Восточная Церковь, раньше, хотя бы догматически «соборовавшая» с Римом, теперь привыкает совсем обходиться без него, замыкается окончательно в своей «имперскости». Всё, что находится за пределами Империи, определяется в Византии термином «варвары» и отношение к этим варварам — самое неопределенное. Так и новое положение Римского епископа, в сущности, неясно для византийского церковного сознания и эту неясность пытаются разрешить теорией «пентархии» (пяти патриархатов) или же теорией «пяти чувств», не очень задумываясь о том, признает ли эти теории сам папа.

Но это отчуждение привело к тому, что когда два эти мира снова встретились, они, действительно, оказались чужими друг для друга, ненужными, непонятными и, наконец, враждебными. Мало в истории Церкви более печальных страниц, чем те, что повествуют об отсутствии любви, о подозрительности, о мелочности, об удушающей узости, проявленных с обеих сторон в те века.

Первый опыт такой «встречи» видим мы в конце девятого века в пресловутом деле патриархов Фотия и Игнатия: он оставил на Востоке весьма печальное о себе воспоминание. Трудно проявить большее непонимание, нетерпимость, надменность, чем те, которыми отмечено вмешательство папы Николая и его преемников во внутренние затруднения Византийской Церкви. Недавно это признала и сама римско-католическая наука в лице аббата Дворника, посвятившего огромный труд «реабилитации» Фотия, который доселе считался у католиков «Отцом разделения». Но эта драма важна, прежде всего тем, что патриарх Фотий первый ясно и отчетливо указал на те нововведения

в доктрине Западной Церкви, которые составляют настоящую сущность разделения: папизм и учение об исхождении Св. Духа. И хотя поставив, наконец, оба вопроса, проявив тем самым настоящее понимание положения, больше того — богословски вскрыв неправославие догмата о Filioque, Фотий сам же затем снял эти вопросы, попросту замолчав о них, с «повестки дня», тем не менее у него находим мы начало подлинной церковной и православной реакции на западные заблуждения.

После Фотия снова наступил период «отчуждения», и настоящая встреча с Западом в византийской истории происходит только в середине 11-го века. Но она уже совершенно явно была обусловлена государственными соображениями. Время после смерти Императора Василия Болгаробойцы (1018) знаменует собой начало глубокого упадка Византии. Политические удачи Комненов или Палеологов будут уже только частичными «реставрациями» надорванного и потрясенного организма Империи. И как раз в связи с этим внутренним кризисом всё свое грозное значение приобретает появление на востоке нового врага — Сельджукских турок — весть о которых, по словам Гельцера, прозвучала похоронным звоном для Византии. Ослабевшая изнутри, Империя уже не в состоянии была одна удержать восточную волну, равновесие сил, достигнутое раньше, стало рушиться. Историческая обстановка снова повернула византийскую политику к поискам помощи с Запада. В это же время появление Норманнов заставило и римского папу обратить свои взоры к Византии. Начиналась та длинная и весьма безрадостная история сговоров и торговли, которая не прекращалась уже до последнего дня Империи.

Мы не можем входить здесь в подробности. Но и сказанного достаточно, чтобы показать, что то событие, с которого обычно начинают разделение Церк-

вей — разрыв 1054 года — нужно толковать в контексте всей этой политической ситуации. Это была встреча Церквей «по необходимости». Император Константин Мономах пытался договориться с папой о совместной защите Италии (юг которой еще принадлежал Византии) от Норманнов и за это обещал папе Льву IX-му вернуть южно-италийские епархии, входившие, как часть Империи, в юрисдикцию Константинопольского Патриарха. Договор этот скрывался от патриарха Михаила Керуллария, но тот узнал о нем. Керулларий — одно из ярких исключений в длинном ряде византийских патриархов. Став монахом поневоле (он участвовал в провалившемся политическом заговоре, причем сам в случае удачи выдвигался на царский престол), он всей душой отдался служению Церкви, но в это служение внес свой государственный, властный темперамент. В его лице на короткий момент весы «симфонии» как будто перевесились в сторону Церкви, что между прочим показывает возможности Церкви, если бы в ней господствовала другая психология. Керулларий и решил доказать слабому и нерешительному Константину Мономаху всю независимость и силу своего положения. По его поручению один из видных византийских иерархов Лев Охридский написал сочинение против латинских обрядов. Важно подчеркнуть, что в момент окончательного разрыва предметом спора и полемики оказались не вопросы, по-настоящему разделяющие Церкви — о папстве и Св. Духе, а обрядовые отличия Западной Церкви от Восточной: опресноки, пост в субботу, пение Аллилуиа на Пасху и т. д. Здесь сказалось сужение вселенского кругозора Церкви: второстепенное, внешнее, обрядовое заслоняло собой Истину! Как это ни звучит парадоксально, но разделились Церкви в 11-ом веке не из-за того, что действительно разделяло и разделяет их до сих пор. Давно уже отпали почти все византийские аргументы против латинских обрядов и

 остались только подлинно-догматические отступления

Рима от Православия, но вот об этих-то отступлениях и не было ничего сказано в годы, когда рвались последние связи! Но, конечно, за этой обрядовой полемикой Керулларий скрывал защиту восточной Церкви от навязываемой ему Императором капитуляции перед Римом. В Риме так это и поняли. Лев IX-ый ответил до крайности заостренным исповеданием папизма: «Никто не может отрицать того, что, как крюком управляется вся дверь, так Петром и его преемниками определяется порядок и устройство всей Церкви. И как крюк водит и отводит дверь, сам оставаясь неподвижным, так и Петр и его преемники имеют право свободно произносить суд о всякой Церкви и никто отнюдь не должен возмущать или колебать их состояния, ибо верховная кафедра не судится ни от кого»... В доказательство своей особой власти папа ссылался и на так называемый «Дар Константина» — документ, согласно которому будто бы первый христианский император навеки подарил Рим папам. Подложность его не требует доказательств. А в завершение — папа рисовал Церковь Константинопольскую, как Церковь заблуждающуюся, грешную, скандальную — ею управляли даже женщины! — которую лишь по снисхождению, а не по заслугам Римская Церковь — мать удостоила второго места после себя...

Такая система воззрений исключала, конечно, единение Церквей. Можно упрекать греков в мелочности, в отсутствии любви, в утере вселенского сознания — но все это не может еще разделить Церкви по существу. Папизм же сам отлучает от себя всех несогласных с его духовной монархией. И поэтому, каковы бы ни были грехи тогдашних восточных иерархов, конечно, не они, а именно папство есть настоящая причина разделения Церквей. Что бы ни делали греки, папы все равно к тому времени отлучили от себя восток...

Дальнейшая переписка уже не могла ничего изменить в нараставших событиях. Летом 1054 года в

Константинополь прибыли папские легаты — кардинал Гумберт, епископ Петр Амальфитанский и диакон-кардинал Фридрих Лотарингский (будущий папа Стефан IX-ый), все — деятели той реформы папства, которая подготовит его расцвет при Григории VII Гильдебранде. Император всё еще надеялся на политический сговор с папой — принял легатов торжественно и всячески оказывал им покровительство. Так, в угоду им Никита Стифат, ученик и биограф преп. Симеона Нового Богослова должен был, по приказу Императора, публично осудить и сжечь свое произведение против латинских новшеств! Но Патриарх молча принял от легатов папское послание, не оказал им никакого почета и в дальнейшем отказался видеться с ними. Пять недель легаты тщетно добивались свидания. Разрыв нарастал. Напрасно ученый Антиохийский патриарх из константинопольских клириков, Петр, в посланиях умолял Михаила и западных иерархов единство Церкви поставить выше обрядов. Его пафос был запоздалым: он не видел, что папство на деле уже разделило Церковь! Наконец, потеряв терпение, легаты решились на демонстрацию против Патриарха: 16 июля 1054 года, утром, когда народ собирался в Св. Софию к литургии, они вошли в алтарь и положили на престол отлучительную грамоту на Керуллария и на его единомышленников. ...«Посему мы, не вынеся неслыханного пренебрежения и обиды для святого первого апостольского престола и всемерно стараясь поддержать кафолическую веру, властью святой и нераздельной Троицы и апостольского престола, легацию которого исполняем,... подписываем анафему... Михаилу и его последователям если не покаятся»...

Но легаты переоценили силу Императора: они думали, что этим актом добьются его решительной поддержки против Керуллария. Они не знали мощи Патриарха: в столице начал нарастать народный бунт и Императору пришлось думать уже о своем собст-

венном спасении. Он капитулировал. Было официально заявлено, что греческие переводчики извратили смысл латинской грамоты и она была торжественно сожжена. 20 июля собор, под председательством Керуллария и в составе 2 архиепископов, 12 митрополитов и 7 епископов в свою очередь торжественно отлучил виновников выступления 16 июля. А окружное послание Патриарха довело об этом до сведения всей восточной иерархии. Так совершилась одна из величайших драм в истории Восточной Церкви.

Но разрыв 1054 года был только началом разделения церквей. Сначала он и переживался скорее, как один из тех временных разрывов между двумя кафедрами, каких много бывало и раньше. Церковные связи не всюду и не везде были сразу порваны. По-настоящему разрыв этот пророс в окончательное разделение, в расово-религиозную ненависть только в следующую эпоху — и здесь роковую роль сыграли «крестовые походы». Именно с крестовыми походами та «западная проблема» Византии, о которой мы говорили выше, раскрылась во всей своей исторической сложности. Императоры 11-го века, по реакции на усилившийся напор Азии, обратившие свои взоры на запад, еще не учитывали, куда неизбежно должен был привести этот процесс. Но уже в самих причинах этого обращения Византии к Западу заложена была и вся двойственность новых отношений с ним. Звать себе его на помощь значило ведь открыть ему свою слабость, ввести его во все свои затруднения. В Византии же не отдавали себе отчета в том, что запад, к которому она теперь обращалась, давно вышел из состояния анархии и раздробления. Византия проглядела рождение нового мира, сильного своей молодостью и еще неиспользованной энергией, которая должна была излиться при первой возможности. Крестовые походы и оказались для запада выходом для излишка накопившихся сил, первой экспансией средневековой Европы. И вот, «запад», мыслившийся Ви-

зантией, как временная поддержка против «востока», сразу же приобрел в ее судьбе самостоятельное и чрезвычайно грозное значение.

Слишком хорошо известно, чем кончился четвертый крестовый поход в 1204 году: взятием Константинополя, варварским его разграблением, кощунством над православными святынями, шестидесятилетней «латинской империей» на Востоке! Но это только «вершина», только самое эффектное из проявлений ненависти, которыми наполнена эта продолжительная встреча двух разделенных половин христианского мира. Тогда разделение Церквей перестало быть спором иерархов и спором богословским, чтобы уже на века войти в кровь и плоть церковного народа, сделаться постоянным аффектом церковного сознания. «Латинство» на востоке, «греки» на западе стали синонимом зла, ереси, вражды, ругательным словом. Встречались теперь уже не иерархи, а народные массы и в их психологии разделение превращалось в стихийную ненависть, в которой верность своей вере, обиды за поругание своих святынь смешивались с элементарным отталкиванием от всего чужого без различения в нем хорошего от плохого. Ужас разделения Церквей в том, что на протяжении веков мы не встречаем почти ни одного проявления страдания от разделения, тоски по единству, сознания ненормальности, греха, ужаса этого раскола в христианстве! В нем доминирует не сознание невозможности единство предпочесть Истине, единство отделить от Истины (грех стольких современных проповедников единства, психологически — обратная крайность...), сколько почти удовлетворение разделением, желание найти все больше и больше темных сторон в противоположном лагере. Это эпоха разделения Церквей не только в смысле их фактической разделенности, но и в смысле постоянного углубления и расширения этого рва в сознании церковного общества.

И именно эта психология наполняет такой нестерпимой ложью те «униональные» попытки, что красной нитью тянутся от первого крестового похода, то есть с конца одиннадцатого века до самого падения Империи. Причины их вечного возобновления слишком ясны. На Западе — это теократическое стремление папства, достигшего максимальной мощи при Григории VII-ом, безоговорочно подчинить себе весь христианский мир. Если угодно, это — своеобразная жажда единства Церкви, только очень далеко ушедшая от того единства, которое вдохновляло раннюю Церковь. Если в ранней Церкви единство мыслится, прежде всего как единство веры, любви и жизни, то для Запада теперь вся проблема единства сводится к одному пункту: к подчинению Риму, к внешнему признанию его абсолютного примата. На всякую просьбу Византии о помощи Рим отвечает: признайте власть папы, и весь западный мир станет вашим союзником... Но как раз потому, что Рим окончательно стал бесспорным духовным центром Запада, всякий раз, что Византия задыхается от все теснее сжимающих ее объятий Ислама, ей некуда обратиться, кроме Рима. И вот тянется эта позорная цепь никогда не заканчивающихся переговоров, споров, обещаний, лжи — в которой есть всё, но нет главного: желания единства, тоски по подлинному исполнению Церкви Христовой... Перечислять эти попытки здесь невозможно. Скажем только, что в Византии они были почти исключительно вопросом политическим. И Церковь фактически отвергла их все, несмотря на давление Императора. Больше чем в чем-либо другом эта «униональная тема» показала, что Император в Византии не может всего: Михаил VIII Палеолог, несмотря на сопротивление Церкви, через подставных лиц подписавший Лионскую унию 1274 года, умер отлученный и был лишен церковного погребения! Заметим, что в самой Византии, начиная с тринадцатого века, возникает течение так называемых «латинофронов» — то есть

сторонников унии и приверженцев западного церковного учения; в высших кругах можно проследить даже своеобразную моду на «ромофильство». Но, подобно увлечениям католичеством иных русских аристократов в 19-ом веке, византийское «латинофронство» не есть движение в н у т р и православной Церкви, а попросту «обращение» некоторых православных в католичество и потому ничего не меняет в дружном отвержении унии всем Православным Востоком в сознании самой Православной Церкви.

Правда, эта «униональная серия» кончается для Византийской Церкви духовной катастрофой: Флорентийским собором 1438-1439 г., который завершается поголовным подписанием греческими иерархами полной капитуляции перед Римом. Но нужно прочитать деяния этого «неблагословенного» собора, нужно пережить все терзания греков, истерзанных страхом гибели Империи, затравленных денежным давлением со стороны латинян (у самих у них не было денег, чтобы вернуться на родину!), психологическим давлением Императора и интригами латинофронов, решивших любой ценой добиться унии, нужно знать всё это, чтобы если не оправдать, то во всяком случае по-человечески понять малодушное падение их во Флоренции. И недавнее — в 1939 г. — празднование католиками «юбилея» Флорентийской унии свидетельствует о все том же глубоком непонимании ими настоящего церковного сознания Православной Церкви. Его лучше понимал папа Евгений IV-ый, который на радостное сообщение своих епископов о том, что все греки подписали унию, спросил: «А Марк Ефесский подписал?» и на отрицательный ответ, по преданию, сказал: «Ну, значит, мы ничего не сделали». Действительно, подписали все, кроме одного. Но именно этот один — св. Марк Ефесский — стал для Восточной Церкви выразителем ее веры, ее опыта, ее предания. И когда греки вернулись в Византию, они почти сразу же с ужасом отвергли вынужденную у них унию. А паде-

ние Империи — через всего 14 лет после Флорентийского собора — саму причину унии сделало трагически ненужной. Империя, ради которой иные готовы были жертвовать Православием, перестала существовать.

И надо прямо сказать, что именно эти униональные попытки, больше, чем всё остальное, укрепили разделение, ибо сам вопрос об единстве Церкви надолго смешали с ложью, с расчетом, отравили его нецерковными и низкими мотивами. Церковь знает только единство и потому не знает «унии». Уния, в конечном итоге, есть неверие в единство, отрицание того очищающего огня благодати, который все «естественное», все исторические обиды, преграды, рвы и непонимания может сделать небывшими, преодолеть силой единства. Византийский период в истории Православия начинается с отчуждения между Востоком и Западом. Он кончается в полном разделении — отныне православный Восток непроходимой стеной отделен от римского Запада. Православие окончательно становится «восточным».

6.

Но к моменту падения Империи в это восточное Православие давно уже вступила, давно уже в нем усилилась и приобрела самостоятельное значение новая «стихия» — славянская. И этот быстрый рост — на византийских корнях — славянского христианства в истории Православной Церкви начинает новую и чрезвычайно важную главу. В жизни Византии славяне появляются рано и появляются озаренные заревом пожаров и в грохоте разрушений. Если до конца шестого века Империи все же удается каждый раз отбрасывать их за Дунай, то в 580 г. до ста тысяч их захлестывают Грецию. В седьмом веке, освободившись от Аварской Империи, в которую они доселе входили, славяне заселяют постепенно ими же опустошенные древние римские провинции — Иллирию, Мизию,

Фракию, Македонию. Весь век проходит в борьбе с этими дикими еще ордами. Но постепенно славяне не только внешне, но и внутренне входят в византийскую орбиту и их князьки, как раньше германские — с радостью принимают от Константинополя второстепенные придворные титулы. Начинается первая христианизация славян. В конце седьмого века — новое нашествие — тюркского народа Болгар. Болгары утверждают свою власть в заселенных славянами провинциях и начинают многолетнюю борьбу против Империи, причем, как это случилось позднее и с варяжскими завоевателями славян восточных — сами «славянизируются». Почти у самой столицы Империи постепенно создается мощное болгаро-славянское государство, почти непрекращающейся войной с которым наполнен весь восьмой — «иконоборческий» век. И неизвестно, как разрешилась бы для Византии эта новая и грозная «славянская проблема», если бы — во второй половине девятого века — не произошло бы того события, которое и составляет подлинное начало славянской главы в истории Православия: «перевода» христианства на славянский язык святыми византийскими братьями Константином (который в монашестве получит имя Кирилла) и Мефодием.

О славянских Первоучителях существует огромная литература. Историческое исследование об их деятельности осложняется и «конфессиональной» враждой. Кому принадлежит честь первого поощрения славянского христианства — Константинополю или Риму? Кто поддержал первые шаги братьев? Об этих вопросах ведутся споры, но решение их неважно по сравнению с тем огромным значением, какое имело кирилло-мефодиевское наследство в судьбах именно восточной Церкви. Для нас же только оно и важно сейчас.

Кирилл и Мефодий принадлежали к той умственной элите Византии, которая во второй половине де-

вятого века сгруппировалась в Константинополе вокруг патриарха Фотия. Константин был философом, ученым, лингвистом, ему поручались ответственные миссии к Арабам и Хозарам (в южной, Приднепровской России). Оба брата, родом из Солуни, города в то время населенного в большом количестве славянами, по всей вероятности с детства владели местным славянским наречием. Поэтому, когда в 862 г. от славянского Моравского князя Ростислава пришла в Константинополь просьба прислать миссионеров, которые могли бы помочь ему в укреплении славянского христианства, выбор (должно быть, при участии патриарха Фотия) естественно пал на них, и в половине 863 года они прибыли в столицу Моравии — Девину или Велеград.

Надо сказать, что мотивы, толкнувшие Ростислава призвать византийских миссионеров, были не только религиозного, но и политического свойства. Укрепляя славянское христианство, он тем самым укреплял и свою национальную независимость от создававшегося в то время нового исторического «колосса» — германизма. Здесь и начали братья, параллельно и с чисто миссионерской деятельностью, свою великую работу по переводу христианской письменности на славянский язык. Формально они действовали в области, издревле находившейся в сфере Римского церковного влияния. А это были годы напряженной борьбы между папой Николаем I и патриархом Фотием. Чтобы урегулировать свое положение, или, может быть по вызову из Рима, где могли беспокоиться об усилении греческого влияния среди западных славян, братья отправились вскоре в Рим, где преемник Николая, Адриан, оказал им торжественную и любовную встречу. Славянское Евангелие, в знак папского благословения, было положено на престол Св. Марии и славянское богослужение совершено во многих римских храмах. Славянская миссия, начинаясь под двойным благословением — Византии и Рима, сулила быстрый расцвет и

успех. Но в житиях Константина можно проследить и начинающееся сопротивление, против которого братьям приходилось защищать свое дело. Константину не суждено было вернуться в Моравию. Он скончался в Риме в 869 г., приняв перед смертью монашество и взяв обещание с брата продолжать начатое дело.

Но и Мефодий не смог вернуться на прежние места. Во время пребывания братьев в Риме усилилось германское давление на Моравию и с 870 года она фактически стала частью Западной Империи. Мефодий остановился южнее — у паннонского князя Коцелла, разделявшего взгляды Ростислава об укреплении славянского христианства для защиты от германизма. Здесь, по всей вероятности, он и ввел впервые славянскую Литургию, и это стало причиной многих скорбей в его жизни. Уже в 794 г. один из западных соборов запретил служение Литургии на всех языках, кроме Латинского, Греческого и Еврейского — формально Мефодий нарушал это постановление. С другой стороны, если в Моравии латинство было слабо: Паннония уже 75 лет находилась в ведении Зальцбургской латинской архиепископии и здесь конфликт становился неизбежным. Мефодий явно действовал в чужих пределах. И Зальцбургский архиепископ и Коцелл обратились в Рим. Рим снова поддержал Мефодия. Паннопия была выделена в епархию с Мефодием во главе и с подчинением Риму. Но враги не успокоились. Мефодия обвинили в попрании церковных канонов, судили на сейме в Регенсбурге и два с половиной года томили в тюрьме. Все жалобы его в Рим перехватывались. При папе Иоанне VIII Мефодий снова на время обрел твердую опору. Понимая все значение славянства, папа назначил его Архиепископом Моравским и поддерживал его, несмотря на непрекращавшиеся интриги. Так в непрестанной борьбе, отстаивая свои права, травимый врагами, но поддерживаемый народом, Мефодий дожил до 885 года. За это время была проделана огром-

ная работа, которая в дальнейшем оплодотворит весь славянский мир. Но зато у западных славян дело святых братьев со смертью Мефодия рухнуло. Они не смогли выдержать германского напора, а папа Стефан, не понимавший политики своих предшественников, просто «ликвидировал» всю славянскую миссию. Ученики Мефодия (так называемые «седьмочисленники») были изгнаны из Моравии и только в девятнадцатом веке, в эпоху славянского возрождения, дело Кирилла и Мефодия снова стало знаменем национального освобождения и западно-славянской культуры. Но зато оно дало немедленные плоды на Востоке — и прежде всего, в Болгарии.

Болгария — первое большое славянское государство, первая сознательная попытка создать Империю, повторить — в славянстве — византийский опыт. И именно этот болгарский пролог определяет в той или иной мере все будущее славянского Православия. До середины девятого века — идет территориальное укрепление, объединение славянских племен под властью болгарских «каганов». Когда в 852 г. воцаряется будущий креститель Болгар Борис, — это территориальное собирание окончено и на очередь становится вопрос о крещении. Надо сразу же подчеркнуть, что в истории славян принятие христианства с самого начала, помимо религиозного, приобретает политическое значение. Объясняется это соотношением славянства и Византии. Хотя и ослабевшая, и потерявшая ореол непобедимости, Империя в эти века остается для всех «варваров» некоей золотой мечтой, средоточием культуры, государственной традиции, подлинным центром мира, а Константинополь — сказочной столицей, полной сокровищ и богатств, символом силы, красоты, славы... И вот в сознании всех «варварских» народов можно проследить парадоксальную двойственность в их отношении к Византии. С одной стороны — это мечта военная, завоевательная: поживиться богатствами

Империи, оторвать от нее земли, победить ее — вот постоянное стремление славянских «царств». С другой же — глубокое, почти религиозное уважение к ней, желание во всем ей подражать, приобщиться к той славной, многовековой традиции, которую она воплощает. Но эта традиция в свою очередь неотделима от христианства. Только принятие христианства может «варваров» приобщить к культуре, включить их в «великие семьи» рода человеческого. И потому крещение становится как бы неизбежным этапом политического, государственного роста славянства, признаком его исторического «совершеннолетия».

Христианство существовало в Болгарии, конечно, и до Бориса — это была издревле «крещеная», имперская земля. Но Борис первый сделал из христианства орудие государственного роста, государственной «кристаллизации» своего Царства, короче говоря, пересадил в сознание славян ту христианскую теократию, которой от обращения Константина жила Византия.

Политический расчет в деятельности Бориса виден еще и в том, что он долго колебался, откуда принять крещение — от Византии или от Рима. Ему приходилось считаться со своим окружением, с той «дружиной», которая, естественно, больше всего была связана с национальной языческой традицией. Этим боярам христианство нужно было показать не как веру врагов — византийцев а как, напротив, основу болгарской государственной национальной независимости от Византии. Между тем, по византийской теократической идеологии, связавшей в нерасторжимое единство Церковь и Империю, крещение означало как раз вхождение и в Царство, вступление в византийский мир, грозило, иными словами, растворить в нем молодую болгарскую государственность. Поэтому основной линией всей церковной политики Бориса и его преемников становится — добиться во чтобы то ни стало своей независимой или «автокефальной» Церкви, ко-

торая могла бы в Болгарии стать той же «религиозной санкцией», тем же источником священности и даже абсолютизации государства, каким была в Империи Церковь Константинопольская. Это чрезвычайно важный момент в истории Православия и его нужно особенно подчеркнуть. Христианство приходит к славянам в своем византийском, теократическом обличии и сразу же становится источником в нем той же мечты, того же видения, того же замысла, что и в Византии. Только теперь этот замысел уже не может не вступить в конфликт со своим византийским «прототипом», не может не внести в Православный мир яд неизбежных разделений, поляризаций борьбы...

Борис колебался и, повидимому, склонялся к западному решению. Но не допустить этого для Византии было вопросом жизни и смерти. И вот удачная для греков военная кампания заставила Бориса капитулировать: условием мира Византия поставила крещение. Болгарский «каган» был крещен немедленно, почти на поле сражения (869). Восприемником его был сам Император Михаил III-тий. Но то, чего боялся Борис, произошло: «дружина» подняла бунт. Новокрещеный князь затопил его в крови, но понял этот урок. Он сразу же стал добиваться от Византии «церковной автокефалии». Для него это означало первый шаг к Царству — мечте всех варварских государств, в самой борьбе с «Ромеями» усваивавших навсегда римо-христианскую идеологию.

Но Византия совершенно не собиралась давать ему этой «автокефалии». Ведь для нее политический замысел при крещении Болгар был противоположен замыслу Бориса. Борис через крещение искал упрочения своей независимости, твердого фундамента для болгарской государственности, Византия тем же путем стремилась насколько возможно подчинить себе сильную и опасную Болгарию, включить ее в сферу своей «теократии»... Здесь лишний раз сказалась вся зачаро-

ванность византийского сознания своей теократической теорией, неспособность его оценить события с чисто-христианской, чисто-церковной точки зрения. Само крещение в этой теории становилось уже не только вступлением в стадо Христово, воцарением благодати — но — в какой сильной мере! — принятием «византийского подданства». Отравленная сама, Византия этим главным своим грехом, отравляла, увы, и тех, кто от нее принимал христианское Благовестие.

Теперь начинаются «вариации» Бориса. Не получив «автокефалии» от Византии, он обращается в Рим. И болгаро-византийская драма усложняется нарастающим в эти десятилетия разделением Церквей. Враг Фотия, один из создателей средневекового папства, Николай I, не мог не ухватиться с радостью за эту возможность утвердить свою власть на Востоке. Он послал в Болгарию двух епископов (византийцы не шли дальше архимандритов), книги, подарки, письма. Обрадованный Борис прогнал из Болгарии все греческое духовенство и там началась бурная латинизация. Папа же в своих письмах стремился всеми силами дискредитировать «греческую веру»!

Но длилось это недолго. Борис хотел патриарха и автокефалии. А к этому папство было еще менее склонно, чем Византия — в это время на самом Западе уничтожались последние следы независимости древних Церквей. И так же решительно, как он порвал с Византией, Борис порвал с Римом и снова обратился в Константинополь. Наученные горьким опытом, Византийцы принуждены были теперь согласиться на полуавтономную болгарскую архиепископию. Что они сделали это по необходимости, из «икономии», не отрекаясь на деле ни от иоты в своем понимании церковной «монополии» Византии, покажет вся дальнейшая трагическая история болгаро-византийских отношений. Но на первых порах это успокоило Бориса, дало ему возможность заняться укреплением своего, теперь уже христианского, Царства...

И вся эта политическая окраска не должна закрывать от нас положительного значения дела Бориса. Прежде всего, огромное значение по своим последствиям имело принятие в Болгарии кирилло-мефодиевского наследия. Изгнанные из Моравии «седьмочисленники» пришли в Болгарию и здесь с почетом были приняты Борисом. Умный «каган» не мог не понимать значения славянского богослужения для своей мечты о славянской Империи с независимой Церковью, как ее религиозной опорой. Чтобы избежать сопротивления греческой иерархии, он отправил Климента, главу седьмочисленников, в западную часть своего царства — в Охридскую область, где дело Кирилла и Мефодия и нашло свою первую, плодородную почву. Св. Климент Охридский своим светлым образом освещает начало славянского христианства: не ограничиваясь одним религиозным просвещением, он старался всячески улучшить и экономические условия жизни своей отсталой паствы. Здесь же были созданы многочисленные кадры славянского духовенства, накоплена христианская православная славянская письменность: здесь начало православной славянской культуры.

Образ самого Бориса не исчерпывается его политическими расчетами и мечтаниями. Чем дальше шло время, тем все сильнее политический интерес сменялся в нем уже чисто религиозным. Христианство действительно проростало в его душе и если он не бросил своего дела, не переменил своих теорий, в глубине его сознания все сильнее воцарялось «единое на потребу». Западный летописец говорит, что днем он являлся перед народом одетый в царские одежды, а ночи проводил в молитве. И вот, процарствовав 36 лет, он в 888 г. отрекся от престола, и передав его сыну, ушел в монастырь. Государственные беспорядки призвали его еще раз к власти. Но, восстановив порядок, передав царство внуку Симеону, он окончательно ушел в молитвенную жизнь...

С Симеоном (892-927) Болгария достигла своего апогея. Сам Симеон воспитался в Византии, где изучал «риторику Демосфена и силлогизмы Аристотеля». И его на всю жизнь пленила красота и величие византийского двора, подобие которого он создал в своей новой столице — Преславле Великом. Но это не заставило его забыть Болгарии, а, напротив — до пароксизма заострило мечту Бориса: не наступило ли время Болгарии заступить место дряхлой Империи, стать наследницей Христианской Теократии, болгарскому же «кагану» увенчать свою голову священной диадемой византийского василевса? Так византийская теократия, «формируя» варваров, давала им оружие против самой себя, указывала им программу. Их целью, пределом их желаний становится Св. София, небо на земле, единственное сердце христианской «вселенной». С Симеоном открывается эпоха славянских конкурентов на титул Православного Царства, ревниво и «монопольно» хранившийся греками...

Почти всё царствование Симеона прошло под знаком войны с Византией — первой большой междуусобицы в православном мире. Болгарские войска стояли под Константинополем, но для Империи еще не наступило время уступить свое первородство. Не победив Византии, Симеон, как и дед, обратился в Рим — и оттуда получил титул царя для себя, титул Патриарха — для своего архиепископа. Правда, это было чистой «фикцией»: никакого подчинения Риму мы не видим в это время в Болгарии, но эта фикция красноречиво указывает на силу теократической мечты, владевшей сознанием Симеона.

Главное же значение Симеоновой Болгарии в том, что его время — золотой век в истории церковно-славянской письменности, подлинный расцвет славянско-христианской культуры. На ее создание Симеон не жалел никаких средств: строил школы, библиотеки, собирал целые армии переводчиков. Созданный при нем

запас церковно-славянской письменности оказался достаточным для нужд не только Болгарии, но, позднее, для Церквей сербской и русской. Конечно, вся эта культура не была, да и не могла быть оригинальной. Сам Симеон был византийским выучеником и дело Кирилла и Мефодия также питалось византийскими соками. Да и в своей государственной мечте Болгария повторяла и усваивала византийский опыт. Один из историков правильно назвал культурный расцвет при Симеоне — эллинизацией Болгарии. Так славянская стихия «оформлялась» эллинизмом, так рождался славянский византинизм. На первом месте в этой культурной работе стояли переводы византийских писателей: Отцов Церкви, историков, гимнографов. Сам Климент Охридский написал по византийским образцам житие Св. Мефодия и перевел множество богослужебных текстов, житий, творений Отцов. Зависимость от Византии сказалась и в том, что «глаголица» — то есть славянская азбука, изобретенная Кириллом, заменена была «кириллицей», более похожей на греческую. Молодое Болгарское Царство получило как бы «энциклопедию современной византийской культуры» и это навсегда определило развитие славянского христианства. Независимая политически и даже церковно от Византии, Симеоновская Болгария глубоко пропиталась византинизмом. Сам славянский язык, «воцерковляясь», становясь церковно-славянским, оказался почти сколком с греческого. Болгария — «славянская по языку, византийская по духу — стала проводником византинизма среди других славян — Сербов и, особенно, Русских» (Ф. Дворник).

Со смертью Симеона наинается упадок первого Болгарского Царства. В десятом веке снова возрождается военная мощь Византии; — это эпоха «византийской эпопеи» — восстановления ее во всей своей силе и славе. И это восстановление неизбежно оборачивается борьбой с ненавистным болгарским «конку-

рентом». В 972 году вся восточная часть Болгарии завоевана, — и сразу же вступает в силу византийская «теория»: патриарх Дамиан низводится, а все болгарские епархии попросту переводятся в подчинение Константинополю. Западная — македоно-албанская часть Болгарии с центром в Охриде продержится до 1018 года. Продержится вместе с ней и автокефальная Болгарская Церковь. Но когда после тридцатилетней войны между Василием II Болгаробойцей и знаменитым в болгарских преданиях царем Самуилом болгарская независимость будет уничтожена, ее судьбу разделит и Церковь. Страшно думать, читая сказания об этой войне, небывалой по ожесточению и свирепости (в которой благочестивый византийский автократор приказывает выколоть глаза 15.000 пленникам и затем послать их обратно к старику Самуилу), что это война православных, и что ее вдохновляет, питает все та же «теократия» — эта страшная, неизбывная ложь Византии и всего константиновского периода.

Победив, уничтожив врага, Василий проявит, правда, великодушие: болгарские бояре получат византийские титулы, а Охридская архиепископия видимость автокефалии (но уже в другом, византийском смысле). На деле Болгария почти на два века будет подвергнута насильному «огречиванию». А дух отношения греков к болгарам можно уловить в писаниях греческих пастырей о своем болгарском стаде. «Он пахнет гнилью, как болгарин пахнет бараном», — пишет про кого-то Феофилакт Болгарский, знаменитый византийский иерарх 11-го века, богослов и знаток Гомера — и для него болгарская натура «мать всех зол».

Болгарское Царство воскреснет еще с новой силой в самом конце 12-го века — когда снова ослабеет Византия. Это — так называемое Тырновское Царство, связанное с именем братьев Асеней, борцов за национальную независимость. Его история также начи-

нается с уже испробованной «римской карты». Не признает Византия, признает Рим, главное же добиться Царства и его условия — автокефальной Патриархии! И Иоанникий Калоян (1197-1207), младший брат Асеней, обращается к папе Иннокентию III-ему, величайшему из всех средневековых пап, при котором теория о возглавлении папой всех христианских народов достигает своего апогея. И в тот момент, когда православная Византия падает под ударами крестоносцев (1204), Калоян венчается римским кардиналом — «царем болгаров и валахов». Но это не помешает ему воевать с латинскими господами Константинополя, взять в плен Императора Бодуина и, несмотря на все ходатайства папы, довести его до смерти. Единство «христианских народов» всё очевиднее превращается в трагическую пародию... А затем ориентация снова меняется, Иоанн Асен II-ой (1218-1241) вступает в «православную коалицию» с греческими Императорами Никеи, получает за это уже и греческое признание Тырновской автокефалии, и снова это признание «по необходимости», от которого греки при первой же возможности отрекаются. И так продолжается до самого конца — до уничтожения Болгарского Царства турками в конце 14-го века. Разрывы и связи, союзы и войны. Но уже никто не может решить спора силою: православные Империи близятся к концу, но даже близость конца ничего не может изменить в их страстной мечте: «во Христе Боге верный Царь и Автократор Болгар и Греков» — вот титул последних болгарских царей. Пускай номинально, но они ощущают себя носителями единой теократической традиции. Это время ее последнего торжества в православном сознании, ее распада в жизни.

И здесь, как и в Византии, только в тишине монастырей, только глубоко за этой печальной теократической декорацией, растет и зреет подлинная христианская душа, цветут настоящие плоды крещения:

это образ св. Иоанна Рыльского, это «малый Афон» в Софии, это Тырновские мученики, это ученики исихастов и споры о стяжательстве и нестяжательстве, это, наконец, непрекращающийся рост богословских интересов, отражаемый в церковно-славянской письменности. Теократическая мечта Болгарского Царства погибнет, как и мечта Византийская. Но свет и глубина Болгарского Православия оставят глубокий след, принесут неумирающие плоды в дальнейшем развитии православного Востока.

История возникновения Сербского Царства в эти же века во многом повторяет болгарский опыт. И здесь исторический путь начинается с раздробленного племенного быта, проходит через первое соприкосновение с Византией и в нем через первую «христианизацию». Константин Порфирогенит относит ее к седьмому веку — к царствованию Ираклия. А в девятом веке из соседних Панонии и Болгарии проникает к сербам и кирилло-мефодиевское наследие, которое навсегда укрепит их в восточно-византийском христианстве. В девятом-десятом веках в Рашке создается первое подобие государственного центра, там правят «великие жупаны». В эпоху напряженной борьбы между Византией и Болгарией и Сербы попадают в сферу то одного, то другого влияния. Также и Рачкская епископия, в зависимости от обстоятельств, подчинена то Константинополю, то Болгарам, то Охриде. Но под всеми этими переменчивыми влияниями растет и крепнет национальное сербское самосознание. И растет оно, конечно, по мере усвоения сербами византийских идей — будь-то в греческом или болгарском обличии их... Сказывается и здесь «римский соблазн»: в 1078 году великий жупан Михаил получает от папы Григория V-го королевскую корону. К середине 12-го века Сербия имеет уже все элементы государственности и для нее наступает время — воплощать все ту же византийскую теократию, вступить в число возможных наследниц Византии.

Это и есть дело знаменитого Неманьи. Рядом войн — против других жупанов, против Византии — Неманья объединяет Сербию, и сразу же вступает в это «строительство» и теократический мотив. Сын Неманьи, Стефан Первовенчанный сначала заигрывает с Римом — это эпоха Иннокентия III-го и первого падения Византии. Но затем ориентация меняется, по-видимому, под влиянием младшего брата Стефана — Афонского монаха Саввы, который вместе с престарелым Неманьей (тоже постригшимся под старость на Афоне) основал знаменитый сербский монастырь Хилендар на Св. Горе. Вскоре Савва едет в Никею, куда перешла после разгрома 1204 года столица Византийской Империи. В это время византийцы ищут себе союзников против латинских завоевателей и для них очень важно не допустить перехода славян в латинскую орбиту. Поэтому они соглашаются и на автокефалию Сербской Церкви и на поставления Саввы первым Сербским архиепископом. Вернувшись в Сербию, Савва устраивает в Жичском монастыре церковный центр нового Царства. Он делит страну на епархии, посвящает своих учеников. Затем совершает торжественное «обновление» христианства в Сербии. В Жиче собран собор всего духовенства, совершено особое служение и после него Архиепископ произносит от лица всего народа торжественное исповедание веры с проклятием всех ересей. И, наконец, последний акт, логическое завершение всего предшествующего: в 1221 г. Савва повторно венчает на царство своего брата Стефана Первовенчанного. Процарствовав 14 лет, утвердив и Церковь и Царство, Савва передает архиепископию ученику своему Арсению, а сам отправляется в Св. Места. Скончался он в Болгарии у своего родственника Царя Иоанна. Асеня в 1236 г. День его памяти — 12 января — остался национальным сербским праздником, ибо св. Савва отец и сербского Православия и Сербской государственности.

Дальнейшая история Сербского Царства фактически только повторяет уже знакомую схему: те же сложнейшие отношения с Римом, тот же политический вопрос об унии, постоянные смены ориентаций, — то с греками, то против них. Последний расцвет Сербии — царствование Стефана Душана (1331-1355), когда Сербия почти достигает изначальной мечты славян: восстановления единой Империи под славянским знаменем. У политики Душана одна цель — взять Константинополь, объединить под свой властью сербов, болгар, греков, — и общими усилиями ликвидировать все усиливающуюся турецкую опасность. В 1346 г. он венчается в своей столице Скоплье «Императором Сербов и Греков», до этого еще архиепископа Сербии возводит в Пече в Патриарха. Но и он заигрывает с Римом, и за это отлучается Константинопольской Церковью. Осенью 1355 года он готовит последний поход на Константинополь. Никогда, кажется, мечта о славянской «смене» Византии не была так близка к осуществлению. Империю спасла неожиданная смерть Душана.

Но уже приближается конец всех Империй — турецкое иго и с ним — крах великих теократических мечтаний. И, быть может, в этом первом взлете, первом расцвете славянского христианства лучше всего видны итоги поздне-византийской главы на пути Православной Церкви: и вся внутренняя ограниченность ее религиозно-политической идеи и, одновременно, духовная жизненность самого Византийского Православия. В славянском «параграфе» византинизма Церковь и Царство порождены одной идеей, одним и тем же мировоззрением, идущим от Империи, хотя и против Империи направленным. Именно в этой вражде — основной грех византийского наследия, который в смутах и соблазнах изживается в наши дни. Но характерно, что смертельная вражда славянских Царств против Византии, длившаяся века, пролившая столько

православной крови, ни в чем не нарушила единства самого византийского стиля православия и славянское христианство было и осталось, прежде всего, точным отображением, повторением и развитием христианства византийского. И если это славянское православие отделить от внешних, политических судеб его, то остается действительно единый Православный мир, имеющий одно лицо, питающийся одними и теми же корнями, насыщенный одним и тем же духом. И это единство оказалось сильнее политических и национальных разделений. Славянство явило себя творчески восприимчивым к лучшим плодам византийского церковного предания — к идеалу обожения, озарения, «светлого космизма», как говорят теперь. Византинизм одновременно и отравил славянство своим теократическим «мессианизмом» и навсегда оплодотворил его неисчерпаемым богатством своего халкидонского, богочеловеческого устремления. Об этом молчаливо свидетельствуют, помимо святых, преподобных, мучеников — изумительное религиозное искусство балканских Церквей, только сейчас открывающее миру свою духовную красоту. Здесь — лучшее свидетельство о глубоком воцерковлении славянской «психеи», лучший плод христианской Византии.

Этой православной печати не смоют с разделенного внешне, но на глубине единого, византийского христианского мира «темные века» турецкого ига.

Глава шестая
ТЕМНЫЕ ВЕКА

1.

29 мая 1453 года после двухдневного приступа войска Магомета II-го взяли Константинополь. В бою погиб последний император — Константин XI. Священный город стал столицей Оттоманской Империи. В 1459 г. была окончательно завоевана Сербия, до нее пала Болгария, в 1459-60 — европейская Греция, в 1463 — Босния, наконец, в 1517 — Египет. Весь православный Восток, за исключением России, оказался в «агарянском пленении», которое будет длиться четыре слишком века! Началась эпоха великого затмения Православия и оно наложит глубокий отпечаток на восточное церковное сознание.

Определяя сущность турецкого «ига», нужно, прежде всего, подчеркнуть, что оно не было гонением на христианство; когда, после трехдневного грабежа, разгула победы, и всяческих насилий, Магомет въехал в город, он объявил «закон, милость и порядок». Это не был варвар — он и раньше бывал в Константинополе, знал греческий язык, и завоевывая Византию, влекся к ней своеобразным «грекофильством»; историк отмечает, что его свиту составляли «любезные ему христиане в качестве секретарей, так как агаряне очень необразованы». Тот же историк пишет, что «христиане управляли и всем его царством». Это преувеличение, но не лишенное основания: Магомет, несомненно, мечтал греческой культурой укрепить и украсить свою Империю. С другой стороны, если по учению Корана христиане были «неверные», то в нем же можно найти и признание Христа пророком и уваже-

ние к Нему. Поэтому одним из первых дел Магомета, после победы, было приглашение грекам — избрать себе Патриарха (выбранным оказался Геннадий Схоларий, участник Флорентийского Собора, обращенный Марком Ефесским из «латинофрона» в фанатического врага унии), наладить церковную жизнь и вернуться к своим обычным занятиям. Затем «фирман» — высочайшая грамота Султана раз навсегда определила легальный статус христиан в Империи. По этому фирману, все христиане обязаны были платить ежегодную поголовную подать — «хараджь» — в государственную казну и этим органичивались их обязанности по отношению к завоевателям. Но зато патриарху давалась полная свобода в управлении церковными делами и запрещалось кому бы то ни было вмешиваться в его распоряжения. Личности патриарха, епископов и священников признавались неприкосновенными; все духовные лица — свободными от податей. Половина Церквей Константинополя обращалась в мечети, а другая оставалась в пользовании христиан. Во всех делах, касающихся внутреннего церковного управления — каноны сохраняли свою силу; Портою ни в чем не нарушалась самостоятельность церковного управления. Признавалась свобода праздников и открытого культа; браки, погребения и другие церковные обряды могли совершаться беспрепятственно и открыто. Позволялось, наконец, торжественное празднование Пасхи по всем городам и деревням. Таким образом, как правильно говорит проф. А. П. Лебедев — Церкви позволено было остаться Церковью, христианам — христианами.

Но не менее важна другая основоположная черта христианского «статуса» под турками. Для турок (не бывших, в отличие от арабов, религиозными фанатиками) христианство есть такая же народная вера греков, как магометанство — турок. Ислам вообще, подобно иудейству, не делал различия между обществом светским и обществом религиозным. Поскольку

вся гражданская структура магометанского общества или государства: суд, закон, и всё прочее определяются Исламом, она не применима к не-магометанам. И вот христиане в Оттоманской Империи получили «права» не только религиозного, но и национального меньшинства, причем, оба эти понятия оказались слиты воедино. Патриарх стал «милет-башой» — то есть главой народа, этнархом, а церковная иерархия получила права гражданского управления над христианским населением. Она судила христиан по греческим законам, ее суд был признан Портою и приговоры приводились в исполнение турецкой властью. Христиане могли иметь свои школы, свои «программы», свою цензуру. Теоретически Церковь делалась как бы государством в государстве и мы увидим дальше, какие огромные последствия это имело в судьбах подъяремного Православия.

Таким образом, формально положение Церкви в Турецкой Империи могло считаться твердым. Но это только формальная сторона. На деле оно очень часто было ужасным и невозможно описать все страдания, унижения и настоящие гонения, которые пришлось пережить Церкви в эти действительно «темные» века. Объясняется это, во-первых, тем, что те «права», о которых мы только что говорили, были совсем не «правами» в нашем смысле этого слова, а милостью Султана. Турецкое сознание было не менее, если не более теократическим, чем сознание римское, в котором абсолютизм власти все же умерялся древней и очень продуманной юридической традицией. Турецкий же султан был источником всех прав, милости как и не-милости и никому не был обязан отчетом в своих действиях. В религиозной теории Ислама христиане были «райя» — скот, побежденные, неверные, и накаких прав, никакого гражданства им не полагалось иметь. Если бы все султаны были на культурной и государственно-политической высоте Магомета II-го, его «фирман», может быть, и соблюдался

бы. Но, увы, во-первых, уже сам Магомет нарушил его, отняв у патриарха Геннадия им же дарованный храм Двенадцати Апостолов, а, во-вторых, очень скоро, Оттоманская Империя вступила в период государственной «деморализации» и в ней воцарился произвол, беспринципность и подкуп. Султаны обирали своих пашей, а те обирали христиан. Жаловаться же было некому. Положение заметно ухудшилось в 17-ом и 18-ом веках — самых безотрадных в церковной истории. Как замечает проф. Карташов, в эту эпоху Турция могла быть сметена любой из европейских держав, но Европа, из страха перед Россией, поддерживала Турцию, и закрывала глаза на вопиющие страдания христиан. В иных местах дело доходило до поголовной резни христиан. Заступалась за них одна Россия — но часто это приводило только к ухудшению их положения. Права патриарха постепенно свелись к нулю: единственным оставшимся было «право» ответственности за христиан: и вот в XVIII в. за 73 года — сменилось 48 патриархов! Некоторые из них низводились и снова возводились до пяти раз, много было и умученных. Бунты янычар сопровождались страшными кровопролитиями. Осквернялись храмы, рубились мощи, профанировались Св. Дары. Христианские погромы становились все более и более частым явлением. В девятнадцатом веке Турция попросту разлагалась. Она «была подобна больному человеку, всячески поддерживаемому Европой — против России!» Правда, этот век отмечен рядом «реформ», которыми султаны пытались «европеизировать» Турцию, и тем самым улучшить положение христиан. Но на деле это положение только ухудшалось, особенно же в связи с пробуждением национального сознания, мечты о свободе. За греческое восстание 1821 года — греки в Турции и Константинополе поплатились страшными избиениями. Этот год отмечен мученичеством патриарха Григория V-го. Его не спасла даже отлучительная грамота, изданная им против собственных едино-

11—316

верцев-повстанцев: но это малодушие он искупил своей верностью Христу в час смерти. На предложение отречься от веры, он ответил: «Напрасно трудитесь, христианский патриарх умирает христианином». Это был день Пасхи, страшной Пасхи 1821 года. Утром патриарх служил пасхальную Литургию и призывал всех в этот великий праздник забыть все земные скорби. Раздавши каждому по пасхальному яйцу, патриарх был арестован и в тот же день повешен на воротах патриархии. Христианам не помогали никакие законы, издававшиеся турецким правительством для успокоения европейского общественного мнения. Так, после севастопольской войны (в которой турки были союзниками Англии и Франции) и Парижского мира 1856 г. султан Абдул-Меджид «в неусыпной заботе о благе своих подданных», издал известный «Гатти-Гамаюн» (собственноручный декрет), по которому христиане уравнивались в правах с мусульманами. Восторг в Европе! На деле, это означало, по словам проф. А. П. Лопухина, «что христианские подданные султана, каковы бы ни были их утеснения и унижения, не могли теперь надеяться на какую-нибудь постороннюю помощь, а должны были рассчитывать исключительно на свои силы... И так как Турция осталась в неорганизованном, элементарном состоянии, то сознательное посвящение ее в идолы со стороны европейской дипломатии в 1856 г. никогда еще не было в таком резком противоречии с действительностью и никогда так позорно не было опровергнуто всем последующим ходом событий, как в конце царствования Абдул-Меджида, когда греки, в силу гатти-гамаюна, не только остались в ужасном социально-экономическом положении, но и лишились многих прежних своих прав и преимуществ».

Поэтому, вся вторая половина девятнадцатого века прошла под знаком христианских восстаний и кровавых расправ со стороны турок. Началась эпоха открытой борьбы и резни в еще небывалых размерах.

И все это происходило в момент торжества на западе благодушного европейского либерализма! 1861 год отмечен восстанием в Боснии и Герцеговине, в Сербии, Валахии, Молдавии, Болгарии; 1866 — на о. Крите, 1875 — снова в Боснии и Герцеговине. Этими восстаниями подготовлялась новая глава в истории Православной Церкви.

2.

В истории Православной Церкви эпоха турецкого ига отмечена, прежде всего, необычайным обострением религиозного национализма. Корни его, как мы уже знаем, уходят в самую сущность «византинизма» — абсолютизирования им идеи «священного государства». Но идея эта рождалась и развивалась сначала под знаком римского универсализма. Рим обожествлял государство, но не нацию. Напротив, многоплеменная, многонациональная Империя мыслила себя именно как преодоление всех национальных ограничений, как «вселенную», объединенную одним законом, одной властью, одной культурой, верой в одни и те же ценности, но в ней совершенно отсутствовал какой бы то ни было «расовый» момент, превознесение «плоти и крови». Всякий «варвар», принимавший римское подданство, приобщавшийся к культурным ценностям «эллинизма», переставал быть варваром и делался полноправным членом «вселенной», членом единого человеческого общества, в котором всё лучшее, действительно, жило ценностями всечеловеческими, универсальными, было чуждо какому бы то ни было «расизму». И ведь именно этот универсальный замысел, этот вселенский дух Рима был и главной «точкой» его встречи и союза с христианством — вселенским и всеобъемлющим по самой своей сущности, в котором преодолевались различия межу «Эллином и Иудеем, варваром и свободным», чтобы всё соединить в новом человеке — по образу Христа. Церковь с такой радостью приняла союз с Империей, поставила себя под

ее защиту и освятила ее своим благословением, потому что сама Империя сознавала себя призванной к вселенской миссии и ничем не ограничивала своего подлинно-универсального призвания. И, надо признать, что в первое время Империя, действительно, жила этим вдохновением. Константин, например, считал себя ответственным за распространение христианства в Персии, из ранней Византии вышла миссия к Армянам, Грузинам, Готтам, Гуннам, — наконец, и к самим славянам. Само включение в Империю варварских народов, принимавших христианство, диктовалось не одним политическим «империализмом», но и убеждением, что Империя есть нормальная «форма» христианского мира, единого, потому что он христианский.

Первой брешью в этом универсализме было разделение самой Империи, закончившееся отпадением от нее ее западной части. Правда, власть Империи хотя и номинально, но признавалсь самими «варварами», утвердившимися на западе, так что византийская теория оставалась непоколебленной. Но уже трагические последствия имело, как мы видели, столкновение с самим этим Западом, в эпоху крестовых походов. Византийский патриотизм, питавшийся доселе имперской универсальной мечтой, стал постепенно превращаться в национализм, то есть из чувства положительного, в отрицательный аффект: отрицание всего чужого, болезненно-страстное переживание «своего». Особенно сильно это перерождение начинает чувствоваться в эпоху Никейского Царства (тринадцатый век), когда латиняне господствуют в священной столице Империи. Само Православие, которое в эпоху Отцов неизменно ощущалось как вселенская Истина, имеющая покорить все народы, стало переживаться, как греческая вера в противоположность «латинской», западной. «Эллинизм», который, в сознании тех же Отцов был синонимом язычества, приобрел в поздней Византии новое значение, — в нем увидели источник нацио-

нальной традиции, и возрождение эллинизма при Палеологах уже очень сильно окрашено именно националистическими чувствами.

Таким образом, если официальная «идеология» Византии, несмотря на все исторические неудачи Империи, оставалась неизменно-универсальной, то на деле эти неудачи, это непрекращавшееся географическое умаление и «истощание» Византии все больше наполняло ее идеологию национально-греческим пафосом, в котором последней ценностью становилась уже не Христанская Империя, а именно Эллинизм. Поэтому, в силу своего «универсализма» отрицая дробление единой Империи на самостоятельные Царства и автокефалии, Византия, на практике навязывала славянам «огречивание» и в самом житейском смысле: власть греческих архиереев в завоеванной Болгарии, презрительное отношение ко всякой самобытности, даже к языку... А это как раз и делало распад православного мира неизбежным, заставляло славян, как раньше сирийцев и армян, ненавидеть греков. И вот, если к моменту турецкого завоевания распад византийского христианского универсализма был уже совершившимся фактом, то турецкое иго парадоксальным образом восстановило его! Не отделяя, как мы уже говорили, религии от народности, турки и христиан рассматривали, прежде всего, как народ (чем, в сущности, они и должны были бы быть, если бы помнили ранне-христианские переживания Церкви, как «нового народа» и определения христианина, как «ла́ика» — от греческого «лаос» — народ — то есть члена народа), как одно целое, возглавляемое, в качестве «этнарха» Константинопольским патриархом.

Между тем поразительно, что крушение Империи, занимавшей такое огромное, такое центральное место в византийском сознании, византийцы переживали сравнительно равнодушно. Из памятников того времени не видно, что они ощущали его как кризис, как

крах своей самой заветной мечты. А это произошло потому, что в сознании византийцев пятнадцатого века уже произошла эта внутренняя подмена «имперского» — «эллинским», эллинизм же как раз не только не был уничтожен турецким игом но, напротив, получил небывалую власть — в лице Вселенского Патриарха! В турецкой неволе сама царская власть как бы переходит к патриарху. Границы Церкви и Царства давно уже слились в византийском сознании, теперь сливаются и носители обеих властей. А это возможно потому, что и Церковь и Царство относятся так сказать к одному субъекту — к греческому народу, носителю вечной ценности эллинизма — ценности, все сильнее делающейся самостоятельной «самоценностью» для греков. Царство может сузиться до «райи» — тогда задача его главы патриарха — сохранить веру и эллинизм (одна без другого немыслима) до будущего возрождения. «Патриарх сел на троне... Архиереи же поклонились ему, как своему властелину, как своему царю и патриарху». Цитируя эти слова греческого историка, проф. Лебедев пишет: «Первая их мысль при этом та, что избран у них новый царь, и затем второе место занимает мысль, что они получили в лице его законного патриарха. Но однако ж не потому он для них патриарх, что он в то же время и царь, напротив, потому он и царь. что он есть патриарх. Патриарх Нового Рима есть как бы томящийся в неволе византийский Император, лишенный свободы, но не власти. Его глава украшена митрой в виде короны с изображением византийского двуглавого орла, но в руках его не всуе носимый патриарший жезл».

И вот, получив эту власть уже не только церковную, но и «народную», подобно которой они не имели в последние века Империи, византийские патриархи сделали всё, чтобы уже окончательно утвердить торжество греков над всеми славянскими «автокефалиями», которые им поневоле приходилось признавать раньше. Турецкие века отмечены позорной междуусоб-

ной борьбой среди самой православной «райи» — во имя чего? Во имя всё того же стихийного, страстного национализма, с каждым веком все страшнее удушающего сознание единства Церкви Христовой! Увы, турецкое понимание религии уже давно стало пониманием и христианским. Так христиане безболезненно, не смущаясь, приняли запрет обращать в христианство магометан — отказавшись тем самым от вселенского призвания Церкви, но зато — с помощью магометан — столько сил отдали на унижение, покорение и подчинение своих же братьев по вере. Сами унижаемые, изгоняемые, убиваемые, так часто просто «пешки» в руках богатых «фанариотов» (греков, разбогатевших на турецкой службе) Константинопольские патриархи систематически стремятся не только подчинить себе все, доселе автокефальные славянские Церкви, но и «огречить» их, уничтожив саму память об их славянском прошлом. Тырковская патриархия была уничтожена почти сразу же после завоевания Болгарии турками. Уже в 1394 г. из Константинополя был послан греческий митрополит и патриархия превратилась в рядовую епархию Константинопольского патриархата. Другая болгарская «автокефалия» — Охридская, учрежденная, как мы видели, в 1018 г. при уничтожении греками первого болгарского царства, просуществовала до 1776 г. до знаменитого Константинопольского патриарха Самуила I-го, завершителя этого «объединения» Православной Церкви. За год до этого ему же удалось «ликвидировать» Печскую Патриархию в Сербии, заплатив ее долги турецкой казне. Всюду бывшие архиереи из природных болгар и сербов удалялись, а на их места везде ставились греки. С произволом каноническим воцарялось и насильное «огречивание», особенно сильно в Болгарии, где оно послужит позднее поводом для так называемого «болгарского вопроса».

Такая же печальная картина наблюдается и на востоке — в патриархатах Иерусалимском, Антиохийском и Александрийском — где жертвами этого на-

сильственного «объединения» становятся православные арабы. Все эти обиды, накопившиеся и затаенные, все эти расчеты и интриги скажутся, когда начнет ослабевать турецкое иго и наступит час национального возрождения славянских народов.

В новый период Православная Церковь вступит глубоко разъединенная этими «национализмами», утерявшая сознание своей вселенской миссии, разбитая на маленькие миры, которые с подозрительностью и враждой относятся друг к другу, не испытывают нужды друг в друге, подчинились, по выражению Соловьева, «провинциализму местных преданий». Став сначала «восточным», Православие теперь станет и до конца «национальным»...

Подчеркнем тут же, что не в самом «национальном», как таковом, корень зла. Универсальная Империя давно стала фикцией, и не без участия Церкви рождались на смену ей эти национальные «психеи», в самом христианстве находившие питательный источник своего возрастания и становления, своего «национального служения» христианской Истине. Нация, народ есть такой же «природный» факт, как общество и поэтому в церкви мог и должен был раскрыться положительный образ его христианского бытия. Он и раскрылся, посвоему, когда в эпоху турецкого ига народ до конца слился с Церковью, сделал Церковь носительницей и всех лучших национальных идеалов. Но трагедия этого периода в том, что он отравил также национальное самосознание православных народов враждой к другим православным народам и в этой вражде выветрилось и предано было жизненное единство Церкви, замененное единством «теоретическим». Больше того, — сама Церковь стала носительницей уже не только просветляющего христианского идеала, но и символом национальной б о р ь б ы, источником религиозного национализма, до наших дней отравляющего православный Восток. Призванная духом и истиной просвещать

все в мире, Церковь, в конечном итоге сама подчинилась «плоти и крови». Христианский патриотизм смешался с языческим национализмом.

3.

Не менее трагическим нужно признать падение церковного просвещения, наблюдаемое в период турецкого ига. Правда, и до падения Империи просвещение носило скорее «аристократический» характер, не было уделом широких церковных масс. Очень много, как мы уже говорили, православный человек получал от богослужения и сами наши литургические тексты свидетельствуют о высоком уровне знаний церковного народа. Нельзя сказать, чтобы в турецкий период просвещение совсем исчезло, но понизилось и, главное, изменило свой дух: его целью стало сохранить эллинизм и притом в его крайне националистическом духе. По словам русского путешественника по Турции в середине 19-го века, «школьная любовь к эллинизму, без последовательного изучения его, довольствующаяся отрывками, порождает лишь ограниченное, одностороннее образование, близкое к невежеству. Следствием этого бывает педантизм, напыщенность — от смешного желания примешивать к простому разговору древние эллинские фразы и, наконец, презрение к обыкновенному, но полезному знанию. Учителям кажется лучшим затвердить на показ кое-что о состоянии страны за 2.000 лет, чем ознакомить с современным ее положением. Византийское же высокомерие, признающее достоинство человека лишь в виде Грека, продолжает посевать между христианами самые не гуманные понятия».

Школьное образование, в той или иной форме, не прекращалось: в Константинополе во все время турецкого ига просуществовала Патриаршая Академия, светлую память сохранили о себе школа Патмосская, в которой в течение 25 лет безвозмездно преподавал

основатель ее иеромонах Макарий, и Янинская — «колыбель возродившегося в наши дни эллинства» (архим. Антонин Капустин). Короткую, но блестящую историю имела в 18-ом веке Афонская Академия Евгения Булгариса, которую в конце концов монахи сожгли. «Мне говорили, — писал еп. Порфирий Успенский, русский знаток Востока, — что монахи подожгли ее намеренно, думая, что ученость не нужна для того света»...

И всё же общий уровень образования был очень низок. В 16-м веке Митрополит Фессалоникийский говорит, что «ни один монах в епархии не знает древнегреческого языка и не понимает церковных молитвословий», а в самом начале 19-го века Константин Икономом, греческий ученый, пишет: «Одно простое чтение богослужебных книг и часто весьма неудовлетворительное, если только оно соединялось с мелодичностью голоса, давало уже право на священническую и диаконскую должность». Только в середине 19-го века была осознана необходимость специального богословского образования и в 1844 году открыта первая богословская школа на о. Халки.

Из этого очевидно, что сама богословская традиция не могла удержаться на той высоте, на которой, она, несмотря на все внутренние «немощи», продержалась до самого конца Византии. Одну тему, настойчиво проходящую через весь турецкий период, следует отметить здесь: это полемику с инославными, прежде всего латинянами, а затем и протестантами. Порабощение греков турками открывало для папства новые перспективы и, увы, оно не преминуло ими воспользоваться. Вся эта эпоха отмечена непрестанно усиливающейся на Востоке латинской пропагандой, которая слишком часто оборачивается настоящим «уловлением душ» — и это вносит еще новую отраву, новое обострение во взаимоотношения разделенных христианских миров. На Восток были двинуты целые армии искусных пропагандистов, подготовленных в специаль-

ных школах (самая знаменитая из них — коллегия Св. Афанасия в Риме, открытая в 1577 г. папой Григорием XIII-ым). Сеть римских епископий покрыла весь православный Восток.

Надо признать, что в ответ на эту хорошо подготовленную атаку, греческие полемисты не смогли ответить ничем сколько-нибудь существенным. В большинстве случаев они просто повторяли старые византийские аргументы, давно уже утерявшие свою остроту. «Латинской церкви, — пишет А. П. Лебедев, — ее нравов, стремлений и идеалов православные почти совсем не изучали, оставаясь при самых допотопных представлениях о латинянах, как об одной из казней египетских. Латиняне в своем церковном развитии шагнули вперед, а греки, когда им приходилось бороться с ними, топтались в каком-то заколдованном кругу». И, как ни тяжело сказать, но сохранению Православия способствовала прежде всего закоренелая, старая, кровная ненависть к латинянам, приведшая греков даже к перекрещиванию католиков! Никодим Святогорец писал в своей Кормчей: «Одно то уже, что мы питаем ненависть и отвращение к латинянам уже столько веков — это одно уже показывает, что мы гнушаемся ими, как еретиками — арианами, савеллианами и т. д.»... С другой же стороны, ограждали православных и сами турки, не любившие и боявшиеся латинян, как «иностранных агентов» и «представителей европейского империализма». Когда в начале 18-го века православные в Сирии пожаловались Порте на католическую пропаганду, был издан следующий «фирман»: «Некоторые из дьяволов французских монахов, с целями худыми и намерениями неправыми, обходят страну и внушают греческой райе свое пустое французское учение; при посредстве глупых речей они отклоняют райю от древней веры и внедряют веру французскую; таковые французские монахи не имеют права пребывать нигде, кроме тех мест, где находятся их консулы, они не должны предпринимать путешествий и миссио-

нерствовать». Текст этот не нуждается в комментариях: вот в 18-м веке результаты разделения Церквей!

Но важно, прежде всего то, что в самый критический момент в церковном пути христианского Запада — в момент Реформации и пересмотра, переоценки всех традиционных ценностей на западе — Православная Церковь оказалась безмолвной, и западный спор был из-за этого односторонним, лишенным подлинной вселенской перспективы. Восток смог только отгораживаться, защищаться, охранять — в нем не оказалось силы свой опыт, свою непрерванную традицию показать как выход из западных тупиков. Первые реформаторы, в убеждении, что борясь с папизмом и средневековым католицизмом, они возвращаются к апостольскому христианству, делали попытки обращаться к Восточной Церкви, как «арбитру» их спора с Римом. Переговоры с протестантами особенно оживились при патриархе Иеремии II-ом (1572-95), который подверг подробному разбору присланное ему Аугсбургское Исповедание и вскрыл его явную еретичность с православной точки зрения. «С нами или лучше сказать с истиной вы не можете согласиться никогда, — писал Иеремия. — И просим вас не утруждать нас более, не писать, не посылать к нам, когда вы светильников Церкви и богословов перетолковываете иначе и на словах почитаете, а на деле отвергаете... Итак, избавьте нас от хлопот. Идите своим путем и впредь о догматах нам не пишите».

Увы, Православная Церковь смогла отвергнуть и осудить протестантство, как она смогла оградить себя от католического приступа, но она не смогла исполнить своего долга свидетельствовать о Православии, раскрыть его жизненное и творческое значение. Больше того, именно с этого времени начинается постепенное проникновение западных католических и протестантских влияний в само православное богословие, которое надолго привьет ему своеобразный inferiori-

ty complex по отношению ко всему западному, надолго оторвет его от своего живого, творческого наследия. Проникало это влияние через молодых людей, которых отправляли учиться на Запад — в Англию, в Швецию, в Данию, — и которые, не имея твердого основания в своей вере, легко заражались последними западными богословскими модами, впитывали в себя всю западную богословскую и духовную атмосферу и затем становились учителями и наставниками православного духовенства. Ярким примером этого процесса является знаменитое дело Кирилла Лукариса, который, будучи патриархом Константинопольским, издал в Женеве в 1629 г. «Исповедание веры православной», совершенно протестантское по своему содержанию и вдохновению. Но пример этот далеко не единственный. Чем дальше, тем яснее становится, что если Православная Церковь сохранила свою независимость от католиков и протестантов, то православное богословие такую независимость потеряло, превратившись либо в голое и огульное отрицание Запада сомнительными аргументами, либо же в своего рода компромисс между крайностями католическими и крайностями протестантскими. И связано это, прежде всего, с перерывом творчества, творческого вживания в опыт и свидетельство самого Православия.

«Так случилось, — пишет о. Георгий Флоровский, — что с падением Византии богословствовал один только Запад. Богословие по существу есть кафолическая задача, но решалась она только в расколе. Это есть основной парадокс в истории христианской культуры. Запад богословствует, когда Восток молчит — или, что всего хуже, необдуманно и с запозданием повторяет западные зады. Православный богослов и до сих пор слишком зависит в своей собственной созидательной работе от западной поддержки. Свои первоисточники он получает именно из западных рук, читает отцов и соборные деяния в западных и часто примерных изданиях, и в западной школе

учится методам и технике обращения с собранным материалом. И прошлое нашей Церкви мы знаем всего больше благодаря подвигу многих поколений западных исследователей и ученых. Это касается и собирания и толкования фактов... Западная мысль всегда живет и в этом прошлом, такой напряженностью исторических припоминаний, точно возмещая болезненные изъяны своей мистической памяти. В этот мир православный богослов тоже должен принести свидетельство, свидетельство от внутренней памяти Церкви. Только эта внутренняя память Церкви оживляет вполне молчаливые свидетельства текстов»...

Угасание вселенского сознания, национальная вражда, падение просвещения, окостенение богословия, яд инославных соблазнов — вот отрицательные, трагические стороны той эпохи в истории Православной Церкви. Тогда совершается действительно то ее историческое умаление, в котором повинны не одни внешние и неблагоприятные условия. От всех этих немощей Православие далеко не оправилось еще и теперь. Но снова и снова нужно предостерегать от односторонних оценок, уметь видеть и другое, менее заметное, но, может быть, более значительное в другой — неизмеряемой человеческими инструментами истории — истории духовной. Мало кто за этой безотрадной внешностью сумел найти и немеркнущие сокровища, меньше всего, увы, русские, так рано усвоившие себе великодержавное презрение ко всему восточному Православию. Но кое-кто увидел. И не показательно ли, что те русские живые души, что соприкасались с восточными Церквами в эпоху наибольшего внешнего расцвета Церкви русской — изнутри «обращались» в какое-то другое измерение церковного сознания и их уже не могло удовлетворить все официальное великолепие нашего синодального Православия. Ибо рядом с невежеством, шовинизмом, сребролюбием и прочими грехами — на востоке продолжала

жить и подлинная православная «церковность», еще более светящаяся своей неподдельной духовной красотой теперь, когда спала с нее «убогая роскошь» последних веков Империи. Вот что писал один из тонких наблюдателей христианского Востока в середине прошлого века — архимандрит Антонин Капустин, для которого его посольская служба в Константинополе, в Афинах, в Иерусалиме оказалась путем к осознанию вселенскости Церкви, — в годы, когда о ней никто как будто уже не помнил: «достаточно видеть грека в дебрях афонских, араба в землянках Ливана, копта среди песков Ливийских и абиссинца,.. чтобы убедиться, что тут иная полоса духовной географии и другие прозябают на ней растения, которым не нужны ни наши искусственные и насильственные удобрения, ни поливания, ни прививания, ни горшки, ни теплицы. И дай Бог, чтобы наше оранжерейное благочестие равнялось с ними. Грустно мне самому говорить не в пользу свою, но что делать? Стоя в убогой церкви Суецкой, и овладеваясь памятью стольких великолепных святилищ, известных мне, я не сумел бы вознестись духом далее безобразных, и тех уже полусгнивших стропил и досок ее нависшей кровли. А местный житель несомненно молится тут полной христианской молитвой под раздирающий звук родного пения. Убожество храма не говорит ему об убожестве Бога и благо ему»... А в письме к митрополиту Филарету он пишет:

«Всматриваясь в подробности религиозной жизни греков, я нашел в ней столько еще похожего на то, чему учат нас Четьи-Минеи и Пролог, что отказал бы себе в имени православного священника и монаха, если бы умолчал о том перед своей Церковью». Там, на нищем Востоке, почувствовал он внезапно тоску по единству Православия, по новому периоду его истории, призыв «уже не к раздроблению Тела Христова по странам, по народам, по языкам, по страстям, по

нуждам, по правительственным системам, по школам, а к воссоединению всех в совокупную жизнь духа любви, мира, радости о Духе Святом»..., к возрождению «единой, органически-живой, сильной, царственной, православной Церкви Христовой»...

Снова за официальной историей, исполненной падений, грехов, слабостей, просвечивает и другая и, конечно, в ней продолжает биться пульс подлинного Православия. В эти века завершается «Добротолюбие» — «сумма» восточного умозрительного опыта, сейчас начинающая поражать и покорять своей глубиной даже не православных. Не прерываются ни разу нити, связывающие между собой в один род всех этих носителей извечной традиции: жажды по обожению, тоски по совершенной «богоподобной» жизни. Не умирает великая культура духа, с тонкостью которой не сравнятся никакие утонченности европейского девятнадцатого века. Только недавно, когда началось собирание и изучение уже не одних официальных документов той эпохи, а и народных преданий Греции, Сербии, Болгарии — стало открываться и то, до какой степени глубоко вошло в народную душу что-то самое важное, самое неуловимое в Православии, но без чего все остальное в нем теряет всякий смысл.

4.

С девятнадцатым веком над православным Востоком начинает заниматься заря свободы. Сербские восстания 1804 и 1815 годов, греческое восстание 1821 года, освободительная война России с Турцией в 1877 году, приводят к возрождению самостоятельных православных государств. Но если национальное освобождение — освобождает и Церкви этих стран от турецкого ига, оно не освобождает их, увы, от печального наследия этого ига — от национальной вражды и гордого самоутверждения, от отравы чуждыми Православию

 теориями, от подчинения Церкви государству, полного

с ним слияния. Восточный «национализм» — родившийся, как мы видели, из распада византийского теократического сознания, смешивается теперь с новым — западным — национализмом, дух которого повеял над Европой после французской революции 1789 года. Греческие, болгарские и сербские цари византийской эпохи мечтали о вселенской Православной Империи; теперь мерой сознания становится самоопределение народов, «национальная» культура, и споры о пограничных провинциях. Болгария Симеона или Сербия Душана могли мечтать о завоевании Константинополя, но дышали и жили они единой христиано-эллинской культурой, вселенским преданием Церкви Отцов и Соборов. Теперь «свое» — пускай частичное, неполное, неполноценное заслоняет постепенно собой весь мысленный горизонт, становится идолом, ради которого можно забыть великое общее прошлое. А уж если есть идол, конкурирующий с этим национальным идолом, то таковым становится отныне «Запад», приобретающий какой-то мифический ореол. Вот когда сам «Запад» признает, наконец, ценность византийской иконы, глубину отеческих творений, красоту восточного пения — тогда и сами православные начнут проявлять к ним некоторый интерес. До этого же настоящим авторитетом — политическим, духовным, даже богословским, для православного Востока становится западная Европа. «Традиционное Православие» остается уделом деревень, социальных низов — верхи свою веру, свое предание начинают уже мерить по Оксфорду и Тюбингену.

Характерно, что когда, после восстания 1821 года, основывается Греческое Королевство, сами греческие иерархи готовы на почти двадцатилетний разрыв с Константинополем, лишь бы иметь свою автокефальную Церковь, причем почти не замечают, что на деле конституция этой Церкви списана с лютеранских конституций и вообще не знает никакой границы между Церковью и Государством. Именно этими уже чисто

националистическими, а совсем не церковными мотивами питалась и болгаро-греческая схизма, в течение шестидесяти лет раздиравшая Церковь, ими же определилось сказавшееся теперь со всей силой и разделение славянских государств между собой. И с какой легкостью вековая традиция, подлинная — не «фольклорная» традиция — в эти десятилетия приносится всюду в жертву жалким подражаниям Западу! Это увлечение западным «мещанством» зло и часто несправедливо высмеивал и обличал К. Леонтьев, в разрез с господствовавшими в России славянофильскими увлечениями, но в его гневе очень часто слышится действительное (и такое редкое даже в те дни) исповедание вселенскости Православия, разрушаемой этим шумным расцветом местных национализмов. «Лишь в верности традициям и преданиям византинизма видел он серьезную преграду для мирового процесса разложения и опошления, в который вовлечены и все балканские народы» (Бердяев). Пускай сам «византинизм» Леонтьев слишком часто воспринимал эстетически, в духе именно западного романтизма, но объективно он был прав: в свободных, православных государствах девятнадцатого и двадцатого веков голос Церкви оказался почти неслышным, все государственное и политическое их строительство, вся их культура как-то «обошлись без Православия, вдохновлялись во всяком случае, не им, и Церковь со всеми демократическими гарантиями, свободой, гласностью, очутилась в почетном государственном плену, которого она к тому же не почувствовала... Угасание монашества, превращение духовенства в государственных чиновников, богословия — в профессиональную и прикладную науку для пастырей или же в узкую специальность, упадок богослужения — ставшего либо «парадным», либо же «отправлением службы» по непонятным книгам, полное, наконец, огосударствливание церковного сознания — вот характерные итоги этих национальных возрождений, в которые Церковь, между тем, вложила столь-

ко своих духовных сил. Если за последние десятилетия в православном мире учащаются признаки духовного пробуждения, то связаны они с причинами, уже выходящими за рамки этой книги: с заревом новых катастроф, с очередным и самым страшным из всех обвалов старого мира.

Глава седьмая

РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ

1.

Отметить особо на историческом пути Православия — «русскую главу» — требует не только особое значение ее для нас, русских, но, превыше всего, простая историческая правда. Русское Православие слишком часто противополагали какому-то «другому» — греческому или восточному православию, русский «мессианизм» иногда попросту уравнивал Православие с Россией, забывая об его византийских истоках и о «спящем Востоке» (эту национальную самовлюбленность еще совсем недавно покойный С. Л. Франк назвал «хроническим заболеванием русского сознания»). Но было бы неразумно из-за этих крайностей, из-за накипи идеологических споров, впадать в обратную крайность и просто отрицать исключительное, ни с чем несравнимое, значение России в исторической судьбе Православия, в его земном странствии и «становлении». Здесь, конечно, мы можем попытаться только кратко указать на это значение, только перечислить основные вехи того, что, несмотря на всю двусмысленность этого словосочетания, необходимо назвать именно русским Православием.

Но даже такая попытка сразу же наталкивается на почти непреодолимые трудности. Оценка исторического развития России издавна оказывается предметом споров, не решенных и поныне. Так случилось, что именно историософия стала главной темой русской мысли. Какой бы из трех основных этапов в диалектике русской истории мы ни взяли — Киев, Москву, Петербург, — о каждом из них существует

по меньшей мере две противоположных, взаимно исключающих одна другую, оценки, выводимых при том из научного — исторического анализа. Между тем, историю русской Церкви невозможно выделить из истории России, как невозможно отделить ее и от ее византийского источника. Как Православие есть один из главнейших факторов в истории России, так и судьбы России определяют собою судьбу русского Православия. Поэтому всякая оценка или даже простое описание русского церковного пути поневоле включает в себя и определенное отношение к прошлому России. Прибавим к этому, что полной истории русской религиозности доселе еще не существует, как не написано еще и настоящей истории Русской Церкви. Слишком много еще попросту неизвестно и не изучено. Некоторые основные вопросы впервые поставлены были только совсем недавно, в эмиграции. И, наконец, мучительный вопрос о Церкви в России сейчас, значение самой России в судьбе мира — всё это делает русскую тему бесконечно сложной. Не может быть сомнения лишь в одном: с царством в России большевизма кончается не только один период русской церковной истории, но завершается целая эпоха в истории самого Православия. Изучение «русской главы» приобретает сейчас неизбежно вселенский смысл.

2.

Официальная история Православной Церкви в России начинается с Владимира Святого. Это не значит, что христианства не было до этого на Руси: достаточно вспомнить о значении в русской христианской памяти св. Ольги — «утренней зари, предваряющей солнце», по словам летописца. Напротив, христианство до крещения Руси уже настолько твердо утвердилось, связи с Византией и «византинизированной» Болгарией были настолько прочными (сравните теорию о «первом крещении Руси» при патриар-

хе Фотии в девятом веке, имевшую в русской науке достаточно защитников), что только в свете этих фактов можно по-настоящему оценить и дело св. Владимира. По существу, оно было не только началом, но и завершением довольно длительного процесса, победой определенной тенденции в государственно-национальном самосознании. Какова бы ни была личная приверженность Владимира к язычеству, о которой повествует летопись, ее же рассказ о долгих сомнениях князя в выборе новой религии, о послах в разные страны, о конечном выборе греческого христианства свидетельствует о том, что крещение Руси, как до нее крещение Болгарии, в сознании самого князя было, прежде всего, государственным делом, показывает, что и для Руси наступило ее историческое «совершеннолетие», требовавшее включения ее в христианскую традицию культурного мира.

Как и Болгария, Русь должна была выбрать между старым и новым Римом (о связях Руси с Римом и до Владимира и после него теперь мы знаем гораздо больше, чем раньше) и выбрала Византийское Православие, как и в Болгарии — христианство на Руси насаждалось «сверху», самой государственной властью, наконец, как и у болгар, это византийское православие утвердилось среди русских в его кирилло-мефодиевском, славянском обличии. Всё это навсегда определило развитие России и Русской Церкви. Мы можем оставить в стороне вопросы, поднятые не так давно в русской исторической науке: какое влияние было первым и основоположным на Руси — греческое или болгарское, в какую «юрисдикцию» — Константинопольскую или болгарскую входила Русская Церковь в первые годы своего существования; в какой мере, вообще, отразились трагические судьбы первого Болгарского Царства в конце десятого и в начале одиннадцатого века на первоначальном развитии христианства на Руси. Тот или иной ответ на эти вопросы не

 меняет основного факта в истории русского Право-

славия, а именно — его органической связи с византинизмом, во-первых, и с византинизмом в его славянском «переводе», во-вторых. Во всяком случае, начиная с Ярослава Мудрого, каноническая зависимость русской Церкви от Константинополя не подлежит никакому сомнению. О том же, что эта зависимость довольно рано (может быть, с самого начала) начала тяготить русское церковно-государственное сознание, мы имеем свидетельство в попытках ставить русских митрополитов, (Иллариона при Ярославе в 1051 г., Ефрема при Изяславе) а также и в спорах по этому вопросу, связанных с поставлением в 1147 г. Климента Смолятича.

Долгое время этот киевский период считался не более как подготовительной, вводной главой в историю «настоящего» расцвета русской Церкви, связанного в русском сознании с Московским Царством. Отрицали и наличие в нем каких-либо духовных или культурных достижений — за исключением элементарной «церковно-нравственной казуистики», да ученического повторения византийских прописей. Но в последние годы эти старые оценки всё яснее вскрывают свою несостоятельность. Напротив, киевский период всё больше и больше признается, может быть, самым чистым, самым многогранным из всех периодов русской религиозности. ...«Киевская Русь, — пишет проф. Федотов, — подобно золотым дням детства — никогда не померкла в памяти русского народа. В чистом источнике ее письменности всякий, кто хочет, может утолить свою духовную жажду; в ее писателях он может найти себе проводника сквозь трудности современного мира. Киевское христианство для русского религиозного сознания имеет то же значение, что Пушкин — для русского художественного сознания: значение образца, золотой меры, царского пути».

Действительно, невозможно отрицать несомненного «успеха» христианства на Руси сразу же после его

насаждения, каковы бы ни были неизбежные границы этого успеха. Он явлен, прежде всего, в святых этого периода, открывающих, как глубоко и чисто был воспринят на Руси евангельский идеал и усвоен весь богатейший опыт православной святости. Князья-страстотерпцы Борис и Глеб, св. Феодосий Печерский и его ученики, жития которых сохранились в Печерском «Патерике», преп. Авраамий Смоленский, св. Кирилл Туровский, святые епископы — борцы с язычеством, борцы за нравственное перерождение своей паствы; одни эти примеры свидетельствуют уже о быстрых всходах евангельских семян. Они свидетельствуют также — и это хорошо раскрыл в своей книге о киевском христианстве проф. Г. П. Федотов — о многогранности этой ранне-русской святости, и о своеобразном преломлении в ней классических византийских традиций. В основном это, конечно, всё тот же восточно-христианский путь к Небесному Отечеству, святость, прежде всего, монашеская. Истоки ее — в «житийной» византийской литературе, переведенной частично еще в Болгарии («Четьи-Минеи»), частично уже в самом Киеве, («Пролог», или еще «Патерики», один из которых переведен был самим апостолом славян Константином-Кириллом) в образах великих подвижников, в уставе св. Феодора Студита и т. д. Но есть в ней и новые черты — почитание вольных страданий в свв. Борисе и Глебе, светлая, по-своему — к миру обращенная, аскеза преп. Феодосия Великого, больше всего возлюбившего «уничижение» Христа, то настроение или устремление, которое проф. Федотов, быть может, слишком подчеркивая его, назвал русским «кенотизмом». В течение первого же столетия в Киеве создается духовный центр, наложивший свою глубокую печать не только на киевский, но и на все следующие периоды истории русской религиозности. Это Киево-Печерский монастырь, основанный в 1051 году преп. Антонием, но по-настоящему организованный преп. Феодосием — подлинным родоначальником всего русского монашества.

Печерский монастырь стал одинаково и мерой христианского максимализма, полюсом чистого, беспримесного христианства, и совестью молодого христианского общества. В житии преп. Феодосия мы видим постоянное участие его — проповедью, обличением, напоминанием — в жизни государства в эпоху, когда его уже начинали отравлять княжеские междоусобицы. Знаменитая Лавра дала Церкви до 50 епископов, которые всюду разносили ее дух, ее предание и уставы. Была она и большим центром благотворительной, «социальной» деятельности. Так с самого начала монастырь стал в России «мерилом» всей жизни, и, конечно, к сонму преподобных, наполнивших всю русскую землю своим свидетельством о небесном отечестве, применимо, прежде всего, название Святой Руси.

Другое доказательство успеха христианства нельзя не видеть в подлинных, не только номинальных побегах христианской государственности, воплощением которой остался в памяти русского народа сам креститель России — Владимир Святой. Летописец отчетливо проводит разницу между отношением его к своей власти до принятия христианства и после, он рисует его нам ласковым князем, покровителем слабых и бедных, заботящимся об устроении больниц и богаделен, о справедливости, просвещении, о благоустройстве государства. Другой удивительный образ христианского князя начертан Владимиром Мономахом в его «Поучении». Хотя и «книжное», и написанное по византийским образцам, это произведение дышит насквозь личным убеждением, отражает личный, не только книжный опыт. «Религиозная этика Владимира, — пишет Федотов, — вращается на границе Ветхого и Нового Заветов. Но она всегда освещена несколькими лучами, падающими из Евангелия, а в редких, возвышенных минутах дерзает созерцать Христа, смиренного Господа, лицом к лицу»... Надо запомнить это вдохновение совести, смирения, милосердия и справедливости на самой заре русской государственности.

В отношениях Церкви и Государства мы тоже видим почти небывалую в истории Православия гармонию, причем, в начале киевского периода византийская симфония почти очевидно действует под знаком влияния Церкви, не государства. Уже «Церковный устав» Владимира Святого значительно расширяет по сравнению с византийскими сферу церковного суда — ему переходят, например, все семейные дела, дабы Церковь могла успешнее действовать на перерождение общества. Еще важнее постоянное принятие князьями советов, руководства, наставления от Церкви, признание в ней авторитета совести.

«В драматической и даже трагической истории отношений между христианской Церковью и христианским государством, — продолжает Федотов, — киевский опыт, несмотря на всю краткость и хрупкость, можно рассматривать как одно из лучших христианских достижений». История православной России начинается с христианского максимализма, с подлинной «переоценки ценностей» в свете Евангельской истины.

Столь же несомненно, наконец, наличие в Киевской Руси и настоящей культуры — по отношению к ней московские века могут даже рассматриваться, как упадок. Здесь тоже инициатива идет сверху — от князя, от иерархии. Сам Владимир, будучи неграмотным, строит школы, его сыновья являют пример уже вполне образованных людей — особенно Ярослав Мудрый, при котором Киев становится одним из мировых центров. При нем работает целая артель переводчиков, он отбирает детей в школы, сам, по преданию, читает день и ночь. Сын его, Святослав Черниговский, имеет у себя «полны клети книг», а писания его сына Владимира Мономаха свидетельствуют о несомненной и значительной начитанности автора в византийской литературе. В Киеве чувствуется сознательная тенденция — создать культуру, полностью овладеть христианским и эллинским населением. В основном, конечно, это

 культура заимствованная, переводная, но, во-первых,

оригинальное творчество иссякает в то время и в самой Византии, а, во-вторых, этот «ученический» период неизбежен в истории всякой культуры. Важно то, что учениками русские оказываются хорошими. Митрополита Илариона Киевского, Голубинский, великий хулитель русской древности, сам назвал «не ритором худших времен греческого ораторства, а настоящим оратором времен его процветания». Проповеди Кирилла Туровского до наших дней сохраняют свою литературную, не только историческую ценность. Ранние летописи насыщены не одними фактами, но миросозерцанием, «идеологией». Их авторы «были люди с определенным и чутким миросозерцанием, совсем не наивные простачки. В развитии русского летописания мы чувствуем всегда определенную религиозно-историческую тенденцию или идею» (Флоровский). И, наконец, эпоху, в которой могло родиться «Слово о полку Игореве» вряд ли можно назвать, вслед за Голубинским, много-много разве грамотной... Для нас важно то, что тогда переносится на Русь и ею усваивается некая «квинтэссенция» православного византинизма, русское сознание включается в эту традицию, и она станет основоположным источником русской культуры. И усваивается эта традиция не только «пассивно», но и творчески. С нею связан тот первый взлет русского уже национального самосознания, которым отмечено и «Слово» Илариона и Летопись Нестора. Не случайно молитва к Богу от лица новопосвященного народа, которой заканчивает Иларион свою «похвалу кагану нашему Владимиру», принята была даже в церковное употребление. Слово Илариона «о законе, Моисеем данном, и о благодати и истине, Иисус Христом бывших, и како закон отыде, благодать же и истина всю землю исполни и вера во вся языки простреся и до нашего языка русского, и похвала кагану нашему Владимиру, от негоже крещены быхом и молитва к Богу от всея земли нашея» (составленное между 1030 и 1050

годами, то есть при Ярославе Мудром) выражает как бы церковно-национальное исповедание новокрещеной Руси. По словам проф. Д. И. Чижевского (в его «Истории древне-русской литературы»), это исповедание как, впрочем, и вся ранне-киевская письменность отмечены духом «великодержавия» и «христианского оптимизма». Великодержавие: киевские «идеологи» одушевлены сознанием единства Руси, начинающимся в славе ростом ее государственности. Но это одушевление укоренено глубоко в опыте крещения, принятия Русью «благодати и истины». Благая весть пришла к русским в «единодесятый час», но, в лице своего кагана Владимира, они не умалены перед другими христианскими народами. В таком христианском уповании, в сознании призвания от Бога рождается русское национальное самосознание и им в лучшие минуты будет мерить и судить себя в дальнейшем.

Конечно, ни этого «успеха» киевского христианства, ни глубины самой «христианизации» не следует преувеличивать. Она остается уделом элиты, тонкого слоя нарождающейся церковной и государственной интеллигенции. Да и тут некоторые памятники, как например «Вопрошание Кирика», показывают крайне элементарное понимание сущности христианства. Отметим сразу, что Русь принимает «готовое» Православие и в эпоху, когда в самой Византии всё сильнее сказываются настроения охранительные, стремление всё свести к прошлому, к завершенному образцу, боязнь что-нибудь нарушить в древних «преданиях». Таким обрядоверием, некоторым гипертрофичным характером узко-литургического благочестия русская психология отмечена с самого начала. Но гораздо важнее отметить сохраняющееся под христианским покровом язычество, то недостаточно еще изученное двоеверие, которое, несомненно, является одним из «ключей» к русской религиозной психологии. Славянское язычество не оказало фанатического сопротивления христианству, не было организовано, не имело ни пись-

менности, ни разработанного культа — но всё это только сделало его особенно живучим и опасным. Это язычество «мягкое», природное, глубоко связанное с «естественной» жизнью — христианство же долго было иностранной религией, и даже вдвойне иностранной: греческой и княжеской — то есть находившей себе опору в варяжской дружине, составлявшей государственное ядро Руси. Для своего принятия оно требовало просвещения, было книжным по самой своей природе. То, что было в нем внешним: богослужение, обряд — воспринималось легко, чаровало и покоряло. Но создавалась опасность за этим внешним не увидеть и не стараться увидеть смысла, того «логоса», без которого сам христианский обряд становится языческим, ибо — самоцелью... А душа продолжала питаться старыми «природными» религиозными переживаниями и образами. «Язычество не умерло и не было обессилено сразу, — пишет о. Г. Флоровский. — В смутных глубинах народного подсознания, как в каком-то историческом подполье, продолжалась своя уже потаенная жизнь, теперь двусмысленная и двоеверная... Заимствованная византино-христианская культура не стала «общенародной» сразу, а долгое время была достоянием и стяжанием книжного или культурного меньшинства... Однако, нужно помнить, история этой дневной христианской культуры во всяком случае не исчерпывает полноты русской духовной судьбы... И болезненность древне-русского развития можно усмотреть, прежде всего, в том, что «ночное» воображение слишком долго и слишком упорно укрывается и ускользает от «умного» испытания, поверки и очищения». Позднее, «чувство», «воображение», «сердечность» будут провозглашать основными отличиями «русского христианства» от греческого — рассудочного и «холодного». Но гораздо вернее в упорном сопротивлении «русской души» — Логосу видеть одну из самых глубоких причин многих роковых «обвалов» и кризисов на русском историческом пути.

3

С татарским разгромом (1237 - 40) кончается киевский период русской истории. Но это не только государственная катастрофа. Монгольское иго начинает новый период и в истории русской Церкви, период сложный, менее всего поддающийся одной формуле, одной характеристике.

Прежде всего меняются постепенно отношения Церкви и государственной власти. Уже с удельным дроблением началось затемнение той «симфонии», которая подавала такие надежды в начале Киевского «опыта». В 1157 г. Андрей Боголюбский выгнал из Ростова еп. Нестора, в 1168 г. Святослав Черниговский — еп. Антония Грека. Брат Мономаха, Ростислав убил инока Григория за обличение, а вел. кн. Святополк тоже за обличение мучил печерского игумена Иоанна. Но в общем голос Церкви в усобицах между князьями продолжал быть слышным, ее влияние на них было благотворно. С татарским игом центр государственной жизни переходит на север, в Суздальскую область, и за ним, естественно, передвигается и центр митрополии. Тринадцатый век — век расцвета Владимира и Суздаля. Но в государственном отношении это переходный период. С четырнадцатым веком начинается «собирание земли Русской» вокруг Москвы, и в этом собирании одним из решающих факторов оказывается союз с Москвой — Церкви, то есть именно ее иерархического центра. Само по себе передвижение митрополичьей кафедры (долгое время с сохранением за Митрополитом титула «Киевский») было естественным: глава Церкви не мог вести почти бродячую жизнь, какую вели первые Митрополиты татарского периода Кирилл и Максим (умер в 1305 г.); поселение митр. Петра и его преемников в Москве было вызвано естественным желанием поддержать единство распадавшейся в удельном хаосе Руси, соединить церковный центр с той государственной линией, которая стреми-

лась к собиранию и единству. Но соединив свою судьбу с одной линией, всячески поддерживая ее, Церковь незаметно сама оказалась во власти этой линии, поставила себя ей на службу, перестала быть «совестью» государства, чтобы превратиться постепенно в опору и почти инструмент Московского «империализма». Мы знаем, какими сомнительными способами добивалась Москва своего единодержавия в России. Кровь Михаила Тверского, замученного в 1319 году в Орде по клевете Юрия Московского, проливается почти в то самое время, когда св. Петр Московский благословляет начало ее исторического возвышения... С другой стороны, переезд митрополита на север, благодаря всё тем же политическим трениям вызывает неудовольствие в юго-западной Руси, очевидный же союз его с Москвой повлечет за собой целый ряд разделений, споров, подкупов Константинополя, конкуренции митрополитов, и это постепенно ослабит нравственный авторитет Первосвятителя, стоявший так высоко в Киеве. Если св. Петр, Феогност, св. Алексий еще этот авторитет сохраняют, то после них мы видим постепенное стушевывание власти митрополита перед властью великого князя. Димитрий Донской уже попросту назначает угодных себе лиц: характерен эпизод с архимандритом Митяем, для поддержки которого он заключает в тюрьму еп. Дионисия, отказавшегося благословляться у еще не посвященного в епископы священника. Когда, исполняя поручение Константинопольского патриарха, желающего восстановления церковного единства на Руси, в Москву приезжает из Киева митрополит Киприан, Димитрий прогоняет его, а за ним прогоняет и Пимена, подкупом добившегося посвящения в Константинополе. С этой точки зрения окончательный переход митрополии в русские руки в 1448 году, когда собором русских епископов в митрополиты был избран св. Иона и в Грецию отправлена грамота о фактической независимости Русской Церкви от Константинопольского патриарха, если он и имел истори-

ческое «оправдание»: измену Исидора, официальную унию Византии с Римом, а очень скоро — и турецкое иго — на деле стал источником уже окончательного подчинения Церкви Государству и его политическо-национальным расчетам.

В Киевский период и в начале периода «северно-русского» Церковь была свободна от государства. «Поэтому она могла требовать у носителей княжеской власти подчинения некоторым идеальным началам не только в личной, но и в политической жизни: верности договорам, миролюбия, справедливости. Преп. Феодосий бесстрашно обличал князя узурпатора, а митр. Никифор мог заявлять князьям: «Мы поставлены от Бога унимать вас от кровопролития». Эта свобода Церкви была возможна прежде всего потому, что русская Церковь не была еще национальной, «автокефальной», но сознавала себя частью греческой Церкви. Ее верховный иерарх жил в Константинополе, недоступный для покушения местных князей. Перед вселенским патриархом смирялся и Андрей Боголюбский». (Федотов).

При всем своем участии в государственных делах, при всем своем патриотическом служении, иерархия продолжала сознавать себя представительницей другого высшего «целого» — Вселенской Церкви, и этим сознанием делало и свое патриотическое служение более веским, более независимым. Такое сознание мы видим еще и у первых русских первосвятителей Петра, Алексия, Ионы. Но вот, чем сильнее становится Москва и власть московского князя, тем слабее — авторитет московского митрополита. На соборе 1459 г. епископы поклялись не отступать от Св. Московской Церкви: разделение Русской Церкви по признаку исключительно государственно-политическому стало совершившимся фактом.

Нет сомнения, что «национализация» Русской Церкви, постепенное освобождение ее от Константи-

нополя были неизбежны. Сама эта связь — в 15-ом веке — уже теряла свою ценность: в бедневшей, гибнувшей Византии подкупы и обманы оказывались слишком часто сильнее канонического и вселенского сознания. И все же необходимо отметить это сужение кругозора Русской Церкви, медленное подчинение ее — изнутри государственному «разуму», превращение в один из «аспектов» государственной жизни. С особой силой скажется это в Московском Царстве.

Изменение церковно-государственных отношений связано с тем страшным нравственным упадком, который повлекло за собой монгольское иго. Этот опыт рабства не мог не дать своих плодов. Произошло глубокое огрубение русского характера, отравление его «татарщиной». «Сами князья должны были ездить в Орду с заявлениями рабской покорности и постоянно трепетать перед силой ордынского деспота, перед многочисленными доносами шпионов, шпионов даже из своих братьев князей... Для народа эта школа рабства была еще тяжелее; нужно было кланяться всякому заезжему баскаку, исполнять всё, что он потребует, отделываться обманами и поклонами... Двоедушие, хитрость, низкопоклонничество, низкие проявления инстинкта самосохранения делаются добродетелями времени, которые проповедует и летописная мораль» (П. Знаменский).

Татарщиной, беспринципностью, отвратительным соединением низкопоклонства перед сильными с подавлением всего слабого отмечен, — увы, рост Москвы и московского сознания с самого начала и непонятно, благодаря какой чудовищной аберрации религиозного национализма именно Московский период заворожил надолго сознание русских «церковников», стал для них мерой «Святой Руси».

Но если общая картина «нравственного состояния» общества эпохи татарского ига, несомненно, мрачная, причем мрак этот с годами усиливается, то на фоне его особенно ярко сияет столь же несомненный расцвет русского подвижничества, русской святости; татарское

нашествие не оборвало церковной традиции, не остановило ранее начавшихся процессов. И это касается в равной мере традиций и богословской и духовной. Не прерваны связи России с Востоком, с Афоном, где как раз в 14-ом веке наблюдается оживление и возрождение духовной жизни — в движении «исихастов». Убежденным паламитом был, например, митрополит Киприан, серб по происхождению, и афонский монах, много поревновавший о литургической реформе в России. На Афоне создаются целые поселения русских монахов, продолжающих дело переводов. Через них приходит в Россию «умозрительная» письменность — творения Василия Великого, Исаака Сирина, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова. Россия еще не отрезана от кровообращения Вселенского Православия. Но больше всего эта непрерванность духовной традиции открывается в русском монашестве, в истории которого 14-тый век навсегда останется золотым временем расцвета. Это век преподобного Сергия Радонежского и всей той северной русской Фиванды, связанной с ним, которая навеки останется подлинным сердцем русского Православия.

В образе преп. Сергия (1320-1392) воскресает православная святость во всей ее полноте, во всем ее свете. От ухода в пустыню, через физическую аскезу, самораспятие, смирение к последним озарениям Фаворским Светом, к «вкушению» Царства Небесного, преп. Сергий повторяет и путь всех великих свидетелей Православия с первых его веков. «Национально-утилитарный» подход к Церкви запомнил в его житии больше всего благословение им Димитрия Донского на Куликовскую битву и с ним — двух монахов — Пересвета и Осляби. «Социологи» и «экономисты» настаивают на колонизаторском и просветительном значении огромной сети монастырей, основанных его учениками и продолжателями. Но, конечно, не это главное в нем, а тот «абсолютизм» христианства, тот

 образ совершенного преображения человека Духом

Святым, устремление к горнему, к высшему, «жизнь в Боге». Это сделало преп. Сергия средоточием русского Православия в темные годы его истории, проложило столько дорог к Троице-Сергиевской Лавре. Всё подлинное, всё живое в Русской Церкви того времени так или иначе связано с преп. Сергием. Он сам ничего не написал. Но о его влиянии, о содержании, воплощенного им учения ничто не свидетельствует с такой убедительностью и силой, как иконы преп. Андрея Рублева, открытые не так давно — после веков забвения. Его «Троица» — есть совершеннейшее произведение религиозного искусства, действительное «умозрение в красках», по словам кн. Трубецкого. Вообще в храмостроительстве, в иконе, русский церковный опыт выражает и воплощает себя в те века больше, чем в словесном, богословском творчестве. И они свидетельствуют с «какой-то вещественной бесспорностью о сложности и глубине, о подлинном изяществе древне-русского духовного опыта, о творческой мощи русского духа» (Флоровский).

Обитель преп. Сергия очень скоро становится рассадником монашества для всей северной России. За полтора века в ней было создано до 180 обителей, явлено великое множество святых. Монастырь становится — в эпоху тьмы и варварства — центром духовного влияния на всё общество, тем полюсом народной жизни, в котором народное сознание обретает утешение, наставление, помощь а, главное, убеждается в наличии абсолютных ценностей, прикасается к святыне.

Изучая религиозную жизнь этого времени, видишь, прежде всего именно поляризацию, психологическое противопоставление — грешного мира и монастыря. Наблюдаешь поляризацию самой религиозной жизни: с одной стороны, грубое обрядоверие, неграмотное или полуграмотное белое духовенство, обираемое архиереями (в 1435 г. в Пскове духовенство вместе с народом сильно поколотило владычных людей), суеверие, пьянство, разврат: митр. Иона, например, в послании к Вя-

тичам обличает жителей в том, что некоторые из них брали жен по 5, 7 или даже 10 раз, а священники их благословляли, а Юрий Смоленский в 1406 г. зверски убивает княгиню Вяземскую Иулиану за то, что она не хотела удовлетворить его страсть. И вот среди всего этого мрака и упадка — чистый воздух монастыря, свидетельство о несомненной возможности раскаяния, обновления, очищения. Монастырь — не увенчание христианского мира, а, напротив, его внутренний суд и обличение, свет, светящий во мраке. Для родословной «русской души» это очень важно понять. В падении она тянется к этой запредельной и светлой черте, в нее входит трагический разлад между видением духовной красоты и чистоты, воплощенных в «иночестве» и ощущением безнадежной греховности жизни. И глубоко ошибаются те, кто видит «целостность» русского религиозного сознания в эти века; именно тогда, в эпоху татарского надлома, входит в него начало того раздвоения, которым отмечен его путь в дальнейшем.

4.

«В половине 15-го века вся Русская земля составила две большие государственные группы земель — восточную под управлением Московских самодержцев и западную под властью литовско-польского правительства. Русская Церковь тоже разделилась на две митрополии — Московскую и Киевскую. Московская митрополия, находившаяся под покровительством государства, успешно возрастала в своих пределах, украшалась внешним благолепием и вместе с государством, которое, успокоившись от внешних и внутренних бед, начало стремиться к усвоению плодов западной цивилизации, обнаружила внутри себя замечательное просветительное движение. В конце 16-го века она возвысилась до степени самостоятельного патриархата». Так писалась «благополучная» история в конце 19-го века (П. Знаменский, Руководство к русской церковной

истории, Казань 1888, стр. 99-100. Но самое удивительное то, что это введение находится в резком противоречии с дальнейшим изложением, из которого больше всего явствует, что «под благочестивой внешностью обнаруживалась азиатская грубость нравов»). На деле «Московский период» Русской Церкви отмечен глубокими духовными потрясениями, далек от той «органичности», которую так часто хотели в нем найти.

Политическое торжество Москвы совпадает по времени с первым большим кризисом в сознании Русской Церкви — и этим кризисом глубоко отмечен. Это соблазн Флорентийской унии и катастрофа падения Константинополя в 1453 г. Русским сознанием оба события были восприняты, как апокалиптическое знамение, как страшный обрыв в истории Православия. Учителя и наставники оказались изменниками Православия и за это подверглись «агарянскому плену». С самого начала чуткое к историософской теме русское сознание не могло не задуматься над этим знамением, не сделать из него новых выводов. Эти выводы, правда, были подготовлены. Уже в 14-ом веке начинается спор между Москвой и Константинополем, постепенное освобождение Москвы от византийской теории единого царства. Эта теория, которую греческие митрополиты проводили на Руси с первых же дней русского христианства, и которую, в сущности, безоговорочно приняли русские, было в них поколеблено самими же греками — их «соблазнительным, беззаконным и подкупным образом действий по отношению к русской митрополии при св. митр. Алексии, поставлением на его место Киприана, и особенно после его смерти, произвольным поставлением игумена Пимена, учинившим десятилетнюю смуту в русской Церкви» (Карташов). Зависимость от слабевшей и своей слабостью развращавшейся Византии становилась все менее оправданной фактами, все более тягостной. Но еще в начале 15-го века Московскому Великому князю при-

ходилось выслушивать уроки византийской теократической теории, образец которой мы находим в послании Константинопольского патриарха Антония Великому князю Василию Дмитриевичу:

«Святой царь занимает высокое место в Церкви; он не то, что другие поместные князья и государи. Цари вначале упрочили и утвердили благочестие во всей вселенной; цари собирали вселенские соборы; они же подтвердили своими законами соблюдение того, что говорят божественные и священные законы о правых догматах и благоустройстве христианской жизни, и много подвизались против ересей. И если по Божию попущению язычники окружили владения и земли Царя, все же до настоящего дня царь получает то же самое поставление от царства, по тому же чину и с теми же молитвами помазуется великим миром и поставляется царем и самодержцем ромеев, то есть всех христиан. На всяком месте, где только именуются христиане, имя царя поминается всеми патриархами, митрополитами и епископами, и этого преимущества не имеет никто из прочих князей или местных властителей... Невозможно христианам иметь церковь, но не иметь царя. Ибо Царство и Церковь находятся в тесном союзе и невозможно отделить их друг от друга».

Мы знаем уже, как глубоко отразилась эта теория в истории южно-славянских «империй», буквально завороженных теократической мечтой. Законопослушная Русь веками принимала ее без оговорок, хотя и пыталась иногда ослабить свою церковную зависимость от Константинополя. А если прибавить к этому, что, под влиянием тяжелой действительности, монгольской неволи, общей разрухи, к концу 14-го века на Руси вообще усиливались эсхатологические настроения, ожидания скорого конца мира (так о переводных трудах св. Стефана Пермского, переводившего христианскую письменность на зырянский язык, в Москве говорили: «Прежде не было грамоты в Перми; зачем замы-

шлять ее в исходе 7.000 лет, за 120 лет до кончины?»), то, очевидно, падение Империи, измена греков и, особенно, место во всех этих событиях Москвы, приобретало новое значение. До этого времени Византия была «мерилом Православия»: русские могли спокойно строить церкви и монастыри, молиться Богу, развивать свое государство: за всем этим всегда стояла гарантия вселенского византийского Православия, несомненность его авторитета. Но теперь исчезло именно мерило, рухнул авторитет: «На месте святем, сиречь в соборней и апостольстей Церкви Константина града теперь уже мерзость и запустение». И вот несомненным стало, что священная миссия Византии перешла теперь к Москве, теократическая мечта Востока нашла себе новое воплощение. Уже суздальский иеромонах Симеон, очевидец Флорентийского падения греков, писал: «В Руси великое православное христианство боле всех» и московского князя величал «благоверным, христолюбивым и благочестивым истинным православным великим князем белым царем всея Руси». Надо признать, и об этом хорошо пишет проф. А. В. Картошов («Судьбы Св. Руси»), что это рождение русской теократии, «прошло длительное горнило страданий и борений церковной совести. Нелегко было зачеркнуть исторический авторитет греков. Неизмеримо труднее — преодолеть канонический авторитет матери-Церкви... История скрупулезных страданий русской канонической совести в вопросе о самостоятельном поставлении митрополита Ионы (1448), что было равносильно началу автокефалии, представляет одно из выдающихся свидетельств русской канонической добросовестности. Столь же добросовестно выстрадана была великим князем Василием Васильевичем неожиданно свалившаяся на него крайне ответственная задача: стать на страже православия, которое пошатнулось в самом его святилище Цареграде и грозило таким образом исчезнут во всем мире»... Русский религиозный «мессианизм», действительно, рождался в эсхато-

логическом напряжении, в смущениях и тревоге. Но события «оправдывали» его. В 1453 г. пал Константинополь. В 1472 году Иоанн III-ий вступил в брак с племянницей последнего византийского императора — и двуглавый орел Империи законно зареял над Москвой. Наконе́ц, 1480 г. ознаменовался окончательным освобождением от татар. Еще раз подтверждалась схема византийских историков о странствующем Царстве. Ведь ветхий Рим поколебался в Православии и Царство перешло в Новый. Не наступило ли время нового его передвижения — в Москву? Так родилась теория Москвы — Третьего Рима, главным «идеологом» которой был учительный старец Псковского Елеазарова монастыря Филофей. По его посланиям к вел. князьям Василию III-ему и Иоанну IV-му, — Церковь православная, как апокалиптическая жена, сначала бежала из старого Рима в Новый — «... но ни тамо покоя обрет, соединения ради с латынею на осьмом соборе. И оттоле Константинопольская Церковь разрушися в попрание»... Царство же... «паки в третий Рим бежа, иже есть в новую великую Русию... Вся христианская царства снидошася в твое едино: яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти; твое христианское царство инем не останеся... Един ты во всей поднебесной христианом царь».

Но на деле — и здесь мы касаемся подлинной трагедии Русской Церкви — это торжество теократической мечты, этот взлет национально-религиозного сознания обернулся торжеством Московского Самодержавия, а в нем были не только византийские черты, но и черты азиатские, татарские.

«Не извне, а изнутри татарская стихия овладевала душой Руси, проникая в плоть и кровь. Это духовное монгольское завоевание шло параллельно с политическим падeним орды. В 15-ом веке тысячи крещеных и некрещеных татар шли на службу к Московскому князю, вливаясь в ряды служилых людей, будущего дворянства, заражая его восточными понятиями и степ-

ным бытом... Двухвековое татарское иго еще не было концом русской свободы. Свобода погибла лишь после освобождения от татар»... (Федотов). И вот гибель свободы видим мы, прежде всего, в Церкви. Теократическое Царство знает уже только одну неограниченную власть — власть Царя, рядом с нею меркнет образ митрополита или патриарха, всё слабее голос Церкви. В 1522 г. по приказу Василия III-го смещается и заточается в монастырь митрополит Варлаам. Про его преемника Даниила так говорит опальный боярин Беклемишев: «Учительного слова (великому князю) от него не слышно и не печалуется ни о ком, а прежние святители сидели на своих местах в мантиях и печаловались государю о всех людях». Слабость Церкви особенно сказалась в деле о разводе великого князя с его неплодной женой Соломонией. Против этого незаконного развода выступал Максим Грек и восточные иерархи, приславшие свой голос. Но, повинуясь князю, Даниил насильно постриг Соломонию и обвенчал великого князя с Еленой Глинской, матерью Грозного.

С Иоанном Грозным трагедия Московского Православия достигает своего предела. Царствование Грозного завершает развитие русской Теократии. В 1547 г. он принял помазание на царство по примеру, как он говорил, греческих царей и прадеда своего Владимира Мономаха, и явился первым «прирожденным», «Божьей милостью» царем. В 1557 г он получил утверждение этого сана от восточных иерархов. Его царствование началось с памятного, многообещавшего «введения», в котором снова, казалось, зазвучал и голос Церкви: голос совести, призыв к христианскому «строительству». Это время митрополита Макария и Стоглавого Собора, — время завершения и «Русского Православия» в его именно национальном самоутверждении, время Сильвестра и «Домостроя»... О том, что и это внешнее «благосостояние» было больше всего именно внешним, мы скажем ниже.

Но даже оно было оборвано, когда в шестидесятые годы наступила страшная реакция, все государство покрывшая зловещей тенью опричнины. Победа самодержавия оказалась политой мученической кровью митрополита Филиппа (1569). Его обличение Грозного было последним всенародным открытым обличением Царства Церковью: «Я пришлец на земли и готов пострадать за истину: где же вера моя, если умолкну?»... Но после него Церковь как раз умолкла надолго. Его преемники — Кирилл и Антоний были уже только безмолвными свидетелями дел Грозного: «Где лики пророков, обличавших неправды царей? где Амвросий, смиривший Феодосия? Где златословесный Иван, обличивший царицу златолюбивую? Кто отстоит обидимую братию?» На эти вопросы Курбского Русская Церковь постепенно отучалась давать ответ... При слабом Феодоре Иоанновиче был еще заточен митрополит Дионисий, осмелившийся (правда, уже не только «церковно», — но и в политическом союзе с Шуйским) обличать могущественного Годунова. Но когда 26-го января 1589 года патриарх Константинопольский Иеремия торжественно возвел в патриархи митрополита Иова, а через два года пришла в Москву грамота об учреждении в России патриаршества, Русская Церковь была уже даже не в плену у государства — она составляла с ним один, закованный в сакральный быт, мир.

Внешне, как мы уже сказали, с Московским Царством приходит и завершение «русского Православия», его царственное самоутверждение. Оно, прежде всего, выражается в «централизации» не только церковной жизни, но и самого предания Русской Церкви. Покорению Москвой уделов соответствовало и своеобразное покорение московским церковным центром всех местных духовных традиций. Средоточием русской святости должна стать Москва: и вот туда — часто насильно — свозятся святыни из славных и древ-

них городов. В Успенский Собор привозится из Новгорода икона Спаса, из Устюга — икона Благовещения, из Пскова — Псковопечерская, из Владимира — Одигитрия, из Чернигова — мощи князя Михаила и боярина его Феодора. При этом проявляется часто поразительная мелочность местного национализма: первый владыка москвич в Новгороде Сергий не хотел почтить мощей своего Новгородского предшественника св. Моисея, Иоанн III, посетив Хутынский монастырь, унизил мощи преп. Варлаама пред московскими мощами и был вразумлен грозным появлением подземного огня. Главным вдохновителем и исполнителем этой «централизации» был митрополит Макарий. В его «Четьях-Минеях» собраны были «все книги, чтомые, которые обретались в Русской земле». Жития святых по дням их памятей, слова на их праздники, многие их творения, целые книги Св. Писания и толкования на них. Собирание всего этого книжного сокровища «многим имением и многими писарями» продолжалось около 20 лет. Макарию же приписывается составление Степенной книги — обширного сборника сведений по русской истории... Другим памятником этой эпохи, отражающим завершительную стадию русского Православия, остался «Домострой» священника Сильвестра, современника и сотрудника Макария. «Это книга дидактическая, не описательная, и в ней начертывается теоретический идеал, а не изображается повседневная действительность» (Флоровский). Тем важнее отметить ее замысел: желание всё — вплоть до мелочей домашнего быта — уложить в окончательную систему, всю жизнь, действительно, превратить в обряд. В обряде этом, наравне с несомненно-христианским настроением и аскетизмом, прорывается, действительно, азиатская грубость: побои, например, становятся одним из главных средств поддержания христианского быта в его благолепии, а также и методом воспитания. «Мировоззрение русско-

го человека упростилось до крайности, — пишет проф. Федотов об этой эпохе, — даже по сравнению со средневековьем — москвич примитивен. Он не рассуждает, он принимает на веру несколько догматов, на которых держится его нравственная и общественная жизнь. Но даже в религии есть для него нечто более важное, чем догмат. Обряд, периодическая повторяемость некоторых жестов, поклонов, словесных формул связывает живую жизнь, не дает ей расползаться в хаос, сообщает ей даже красоту оформленного быта. Ибо московский человек, как русский человек во всех своих перевоплощениях, не лишен эстетики. Только теперь эта эстетика тяжелеет. Красота становится благолепием, дебелость идеалом женской прелести. Христианство, с искоренением мистических течений Заволжья, превращается все более в религию священной материи. Это ритуализм, но ритуализм страшно требовательный и морально эффективный. В своем обряде, как еврей в законе, москвич находит опору для жертвенного подвига»...

Но как раз потому, что «Домострой» не описание, а «идеология», в самом его появлении можно усмотреть один из признаков того глубокого духовного неблагополучия, подлинного кризиса, который скрывается за внешним «благолепием» и ладом московской церковной жизни. Не говоря уже о многочисленных недостатках самого церковного общества — духовенства, монахов, мирян, — о которых свидетельствует Стоглавый Собор (задуманный Грозным как раз, как исправительный или по слову о. Флоровского, даже «реформационный»), о падении образования, об обрядоверии, остатках язычества и т. д., нельзя не отметить брожения умов, перебоев мысли, тревоги самого церковного сознания. Такое брожение чувствуется уже в 14-ом веке в Новгородской ереси «стригольников», движении рационалистическом и противо-иерархическом. Еще «симптоматичнее» — в

15-ом веке — ересь «жидовствующих»: в ней своеобразное вольнодумство причудливо сочетается с темными астрологическими интересами. Затем начинается знаменитый спор «осифлян» — то есть последователей Иосифа Волоцкого с «заволжцами» — монахами заволжских скитов, главным идеологом и учителем которых был преп. Нил Сорский. Внешне это спор о монастырских владениях, о праве монахов владеть «селами» — то есть быть имущественным классом в государстве и еще о казне еретиков. На деле, конечно, сталкиваются два различных понимания самого христианского идеала. В «Путях Русского Богословия» о. Г. Флоровский говорит по этому поводу о столкновении «двух правд», причем правду Иосифа Волоцкого определяет как «правду социального служения». «Самого Иосифа, — пишет он, — меньше всего можно назвать потаковником. И никак не повинен он в равнодушии или в невнимании к ближним. Он был великим благотворителем, «немощным сострадателем», и монастырские «села» защищал он именно из этих филантропических и социальных побуждений. Самого Царя Иосиф включает в ту же систему «Божьего тягла» — и Царь подзаконен и только в пределах Закона Божьего и заповедей обладает он своей властью. А неправедному или «строптивому» Царю вовсе и не подобает повиноваться»... Но какова бы ни была внутренняя правда Иосифа, система его слишком хорошо подходила к «тягловому» характеру Московского государства, слишком очевидно соответствовала его утилитарной психологии и торжество ее было торжеством уже не правды, а именно внутренней опасности, в ней заключенной, психологического подчинения христианства миру сему и его нуждам. С этой точки зрения разгром заволжского движения, несмотря на осложненность всех этих споров политическими мотивами, — был подавлением и духовной свободы Церкви, несводимости ее к одному государственному

или социальному служению. Заволжцы жили исконной духовной традицией Православия — «процессом духовного и нравственного сложения христианской личности». И снова, в этом опыте подлинной духовной свободы, пробуждалась как раз и социальная совесть, протест против религиозного насилия, против московского всепожирающего «тягла», против безостаточного подчинения человеческой личности «строительству».

Но сильнее всего за всеми этими спорами и перебоями чувствуется постепенный отрыв «официального» русского Православия от творческих традиций своего вселенского прошлого. Освобождение от канонической зависимости от греков оборачивается постепенно недоверием ко всему греческому вообще, к противоположению своего — русского — Православия, своей — русской — древности Православию «греческому». В этом смысл знаменитого «Стоглавого Собора» 1551 г., собранного по инициативе Грозного, но, больше всего, выразившего настроения Макария и Сильвестра. Собор должен был исцелить вопиющие недостатки церковного общества: замыслом Грозного была, повидимому, глубокая и всесторонняя реформа. Но вот характерно, что ни Грозный ни участники собора не мыслили этих исправлений, как проверки себя по надежным критериям Вселенского Предания Церкви, как творческого обновления их в новых условиях. «Греческую веру» Грозный не любил и вдохновлялся Западом. Но на его «либеральные» вопросы Собор ответил утверждением старины: именно старины, того, что было при предках, не истины. Так в полной неудаче исправления богослужебных книг, вопросе, назревшем уже тогда, сказалось отсутствие всякой подлинной перспективы в сознании «укрепителей» Русского Православия, — в полуграмотных, неоправданных переводах, ими утвержденных, в беспомощности при определении критериев уже заложена была яз-

ва раскола. Здесь сказалось впервые так сильно и ясно недоверие к мысли и творчеству: спасение только в неукоснительном сохранении старины, и в этом беспомощном консерватизме открывается весь трагизм, вся глубина московского отрыва от живой православной культуры. Спасением стало соблюдение устава, исполнение обряда. Но обряд из-за непонимания его людьми стал уже самоцелью, так что даже явные ошибки в тексте, освященные древностью — оказывались неприкосновенностью, а их исправление — опасным для души. Наконец, развилась уже простая боязнь книги и знания. Сами учители, по словам Курбского «прельщали юношей трудолюбивых, желавших навыкнуть Писания, говоря: не читайте книг многих, и указывали, кто ума изступил, и он — сица в книгах зашолся, а он — сица в ересь впал». Типография в Москве была закрыта — и русские «первопечатники» Иван Федоров и Петр Тимофеев обвинены в ереси, потом, «презельного ради озлобления от многих начальник и священноначальник и учитель» удалились в южную Россию. Сам царь вступился, наконец, за книгопечатание и снова открыл типографию в 1568 г.

И только в свете этого перерыва творческой богословской традиции можно понять всё роковое значение той первой «встречи с Западом», которая происходит в России одновременно с торжеством Московского Царства. Роковым в ней было то, что это не была свободная встреча, свободный спор: а или замена византинизма западным в л и я н и е м или же огульное отвержение всего западного, как чумы. Национальное самоутверждение Руси совершалось против Византии, но с ним отвергалось и вселенское православное наследие. Начиная с Ивана III-го, в придворных кругах начинается настоящее увлечение западом. Брак Ивана III-го с Софьей Палеолог, официально делавший Москву наследницей Византии, на деле, открывал дверь итальянскому Возрождению, сложным и

противоречивым западным влияниям. Западником был и Василий III-ий, а его доктор Николай Немчин вел даже переписку о соединении Церквей. Характерно, что когда в Новгороде при просвещенном митрополите Геннадии начали новый перевод Библии на славянский язык, решающим оказалось влияние не греческого текста (с которым вообще и не справлялись), а латинской Вульгаты. Вообще «при Геннадии мы наблюдаем целое движение латинского стиля в Новгороде». Столь же очевидно, что и в известном деле дьяка Висковатого речь шла именно о западных нововведениях в иконописи. Висковатый не принимал нового стиля московских икон: а в них как раз и начинало чувствоваться влияние западных образцов, особенно гравюр, преобладание «аллегоризма», «рассказа» над символическим иератизмом византийского и древне-русского «канона». И, наконец, особенным трагизмом веет от осуждения преп. Максима Грека в 1521 году. Максим сам долгое время провел на Западе и прошел сложный духовный путь. Но в России он оказался защитником именно отеческой традиции, творческих преданий христианского востока. Повторяем, роковой была не встреча с Европой, а несвободный характер этой встречи. И если от Византии Москва ограждалась своей стариной, то этот же «эффект» сознания, в конечном итоге, противопоставила и Западу. На увлечение Западом «на верхах», Церковь ответила анафемами — но не западным ересям, а самому Западу за то, что он — запад. «При смешении существенного с несущественным обрядовый религиозный взгляд простирался и на обыкновенные житейские вещи и обычаи — все свое, русское казалось православным, все чужое еретическим и басурманским. Русские носили бороду и борода стала существенным признаком принадлежности к православию, а брадобритие — к латинской ереси. Стоглав определил над брадобритым ни отпевания, ни сорокоуста не творить, ни просфоры, ни свечи по нем в церковь не приносить — с неверными да

причтется» (П. В. Знаменский)... при такой психологии свободная встреча, свободный спор — оказывались невозможными. Или испуг или слепое поклонение — эти два полюса русского отношения к Западу сохранятся надолго. Когда при Годунове послали заграницу несколько молодых людей для науки, они уже не вернулись домой, остались на западе, изменили Православию.

И подобно тому, как было в костеневшей Византии последних веков, в Московском Царстве — святость, дыхание Духа, который дышит, где хочет, уходит постепенно в леса, на окраины, на «периферию». Это эпоха северных подвижников, в борьбе с дикой и немилостивой природой обретавших внутреннюю свободу — св. Александр Свирский, Корнилий Комельский, Макарий Колязинский, Савватий, Зосима, Герман Соловецкий, Антоний Сийский, Нил Столбенский. Этот список имен можно было бы продолжить. Святость не оскудевает, «Святая Русь» продолжает расти параллельно с Русью «великодержавной». Только смешивать их не следует. Не умирает и настоящая жажда святости. Может быть именно тогда, в эпоху огрубения, понижения нравственного уровня, отрыва внешнего благочестия и благолепия от их нравственного и богословского вдохновения, единственным, ощутимым идеалом всего общества становится одна абсолютная святость. В мире можно поддержать, охранить, зафиксировать христианское обличие, но так очевидно, что «мир во зле лежит» — и само его христианское «обличие», всё это благолепие быта, обряда, формы, в конечном итоге исполнено одного призыва: к совершенному уходу, к какой-то запредельной свободе, к исканию нового неба и новой земли, в которых живет правда. Тогда, в эпоху этого государственного «тягла», зафиксированного быта, статической, тяжелой «сакральности» созревает в России тип странника, бродяги, вечного искателя Духа и правды, свободного свободой полного отрешения, но в ней обретающего единство

с людьми и природой. За Русью парадной, самодовольной, бытовой рождается другая — безбытная, «легкая», вся озаренная видением иного идеального мира: любовного, справедливого, радостного. Этот духовный максимализм не восстает против Церкви, ничего в ней не отрицает, напротив, живет от нее получаемой благодатью, но создается опасная привычка отделять в Церкви «объективное» — то есть саму благодать, от ее носителей, от самого церковного общества. Русский человек верит в необходимость священника, как совершителя таинств, но перестает ждать от него чего-либо другого: научения, руководства, нравственного примера. Да и что можно было ждать от духовенства, при полном отсутствии школы, при все растущей зависимости от своей паствы, бедности, забитости и грубости. Достаточно прочитать правила Стоглавого Собора о белом духовенстве, чтобы убедиться в падении его уровня в Московскую эпоху. «Поп» перестает быть главой, отцом, пастырем общины, чтобы стать «требоисправителем». И потому не у официальной иерархии ищут живые души утоления своей духовной жажды, духовного руководства, а у старцев, святых, отшельников. Церковь-общество выпадает из самого церковного сознания. Остается грешный мир и в нем источники благодати, отдельные «центры», прикоснуться к которым становится заветной мечтой. Духовная жизнь уходит все глубже в некое «подполье», становится таинственной подземной рекой, никогда не оскудевающей в России, но все меньше влияющей на жизнь государства, общества, и, в конечном итоге, самой Церкви.

В истории русского Православия — московский период знаменует не «органическую» эпоху, а глубокий перелом, кризис и разделение.

5.

В свете этого кризиса нужно толковать и семнадцатый век, последний век допетровской Руси. Он начи-

нается со Смуты, кончается Петром. Его часто противополагали следующей эпохе, как «темный фон великих преобразований, столетие стоячее и застойное». В такой характеристике правды очень немного. Да, еще многие живут в это время по старине и обычаю. У многих даже чувствуется обостренная потребность всю жизнь заковать в некий торжественный обряд, освященный, если и не священный. Но о нерушимости отеческих устоев и преданий резонировать и беспокоиться начинают обычно именно тогда, когда быт рушится. И вот, в бытовом пафосе 17-го века, чувствуется скорее эта запоздалая самозащита против начавшегося бытового распада, упадочное «бегство в обряд, нежели непосредственная целость и крепость быта». (Флоровский). В семнадцатом веке вскрывается и обнажается кризис Московского Православия, путь Москвы оказывается тупиком. Тупик же делает неизбежной Петровскую ломку.

Две главные темы определяют собой жизнь русской Церкви в семнадцатом веке. Это — встреча с Западом через «Киевское» православие с одной стороны, раскол старообрядцев — с другой. Обе имеют огромное историческое значение.

Первая возвращает нас к той Киевской Митрополии, которая осталась, как мы видели, за чертой Московского Православия в 14-ом веке, в момент начинавшегося собирания земли русской вокруг Москвы. Это разделение Русской Церкви на две митрополии объясняется в первую очередь политической причиной: соперничеством между Москвой и Литвой за центральное место в государственном «собирании». В 14-ом веке Литва была фактически русской землей и могла претендовать не хуже Москвы на собирание уделов. Отсюда стремление Литовских князей завести своего, независимого от Москвы, митрополита, которое и увенчивается в конце 15-го века успехом. Но — еще раньше, благодаря браку Ягелло с Ядвигой Польской (1386),

Литовское Княжество оказывается сначала в «личной унии» с Польшей, а затем — после последнего взлета литовской независимости при Витовте (1398 г.) — уже и в окончательном государственном с ней единстве. А это означает, что с середины 15-го века юго-западная Митрополия оказывается под властью римско-католических королей, в непосредственном контакте сначала с католицизмом, позднее — с протестантизмом, под непрестанным и очень сильным натиском инославия. Историю этой трагической борьбы описывать здесь невозможно: трудно себе представить что-нибудь более отдаленное от подлинного единства Церкви, чем то, что тогда проводилось «огнем и мечом», осуществлялось в лжи и насилии, на века надламывало народную душу, отравляло христианство стихийной ненавистью и называлось «унией» — то есть соединением! Брест-Литовская уния 1596 года, после которой начинается период кровавого гонения на Православие в Галиции, в Литве, и на Волыни (зловещий образ Иосафата Концевича!) — есть достойное завершение византийских «уний», с тою только разницей, что эти последние, «благодаря» турецкому игу, оказались эфемерными, а Брест-Литовская — на много веков вперед отравила ненавистью, разделениями, раздорами юго-западное славянство: настоящие гонения на Православие вспыхивали здесь еще в 20-ом веке! Но эта история отмечена и другим: когда к концу 16-го века почти вся православная иерархия оказалась соблазненной унией (вернее же правами католических польских епископов и имениями) защиту Православия взяла на себя, с одной стороны, православная «интеллигенция», с другой же — сам церковный народ. В окружении влиятельного князя Острожского создался первый культурный центр, была основана высшая школа, православие защищалось пером и книгой. Сюда бежали из Москвы кн. Курбский и русский первопечатник Иван Федоров, здесь была напечатана знаменитая Острожская Библия (1580-1581). Правда здесь спорили

больше с усилившимся в то время в Польше и Литве протестантизмом, но важен уж сам этот замысел культурного делания в Православии, этот первый очаг «славяно-греческой» традиции. И все же перед лицом страшного натиска иезуитов, начинающегося с восьмидесятых годов 16-го века, (они были посланы в Польшу для борьбы с протестантами) решающим оказалось сопротивление народа, нашедшее свое выражение в братствах. Патриарх Иоаким Антиохийский, во время своего проезда через Россию в 1586 г., дал грамоту древнейшему львовскому братству: оно могло обличать противных закону Христову, даже отлучать от Церкви, обличать самих епископов. За Львовом возникли братства в Вильне, в Могилеве, в Полоцке и других городах. «После Брестского собора именно братства становятся опорными точками литературной полемики и богословской работы. Братства организуют школы, открывают типографии, издают книги»... В 1615 году возникает знаменитое Киевское Братство и, при содействии казаков, открывается Братская школа: тут и создается главный центр югозападного Православия.

Но если первыми влияниями здесь были влияния византийской традиции, очень скоро она стала все сильнее смешиваться с влияниями западными. Борясь с латинством, «по необходимости обращались к западным книгам. Новое поколение проходило уже вполне западную школу. Привлекал и западный, латинский пример» (Флоровский). И весь смысл, всё значение этой Киевской главы в истории Православия в том, что именно тогда православное богословие во имя защиты Православия от агрессивной Унии са́мо постепенно вооружилось западным оружием, постепенно православную традицию «переложило» в латинские, схоластические категории. Рещающим оказалось влияние знаменитого Киевского митрополита Петра Могилы (1633-1647) «Это был убежденный западник, западник, по

вкусам и привычкам». И в Киеве, в противовес Братской — славяно-греческой школе, он основал уже вполне латино-польское училище, вскоре поглотившее братское. «Программа этой школы была взята из иезуитских школ», и преподавали в ней учители, прошедшие польские иезуитские коллегии. Здесь вопрос о Православии и Католичестве превратился в вопрос всего лишь о «юрисдикции»: разности в вере эти западники уже не чувствовали, вернее весь склад их собственного ума был уже всецело латинский. И главный богословский памятник этого движения «Православное Исповедание» (надписываемое обычно именем Могилы) было исповеданием в сущности латинским, по латыни оно было и написано. Оно отвергало, правда, папский примат, но весь дух его был католическим. С Могилой же начинается проникновение латинских формул и теорий и в православное богослужение.

И вот в истории Русского православия необычайно важной оказалась прививка ему этого «украинского барокко», — еще до Петра Великого и его «окна в Европу» поставившая всё русское богословие, всю русскую духовную школу в зависимость от Запада. «Западно-русский монах, выученный в школе латинской или в русской, устроенной по ее образцу, и был первым проводником западной науки, призванным в Москву» (Ключевский). Отцами нового русского школьного богословия были два очевидных «латинника» — Симеон Полоцкий и Паисий Лигарид. В самой Москве появляются иезуиты, и спор «о времени преложения Св. Даров», возникающий в семидесятые годы в Москве, по самой своей теме есть типично западный спор. Первые школы открываются в Москве по образцу Киевских — и, когда наступит Петровская реформа, русская богословская наука будет уже «западнической»! Церковь не смогла ничего противопоставить этим влияниям. Еще раз — это была не свободная встреча православной традиции с Западом,

это было завоевание «латинизмом» невооруженного Православия.

Об этом же кризисе Предания свидетельствует трагическая история Раскола. Главной причиной его был вопрос об исправлении церковных книг, но за этим вопросом в церковном сознании стояли более глубокие вопросы и сомнения. Со Смутным временем кончилась «изоляция» Московского Царства, оно оказалось на перепутье или даже на распутье. Встречи с иностранцами, участившиеся и укрепившиеся связи с Киевом, с Востоком, а также с Западом, непосредственно, настоятельно требовали «приведения в порядок» собственного церковного хозяйства, будили мысль, вскрывали односторонность, недостаточность, незащищенность московских преданий. Особенно остро, в связи с книгопечатанием, стоял вопрос о богослужебных книгах. В рукописях было слишком много разночтений. По каким спискам печатать? Книги «литовской печати» вызывали сомнения в православии, русские оказывались испорченными и противоречивыми. При Михаиле Феодоровиче несколько раз споры дошли до острых разрывов и осуждений: таково осуждение в 1618 году Троицкого архимандрита Дионисия, исправлявшего Требник. Уже в страстности этого процесса чувствуется неблагополучие, встревоженность церковного сознания. С воцарением Алексея Михайловича «реформаторские» настроения усиливаются при дворе. Это время усиления в Москве Киевского влияния, наплыва в Россию западных людей. Но особенно следует отметить восстановление тесных связей с Православным востоком: при Алексее Михайловиче мы несколько раз видим в Москве восточных Патриархов: они участвуют и в деле Никона и в осуждении «старой веры», с ними ведется деятельная переписка, русские люди посылаются сами на восток. И вот, как ни странно, именно эти новые связи с греками оказываются одним из источников раскола и смуты. В конце концов книги было решено исправить

по греческим образцам. Этот «греческий» мотив исходит от Царя и близкого к нему кружка «ревнителей». Но в том-то и вся трагедия, что, принимая «греческое», в Москве уже не разбирались в качестве этого «греческого» — очень часто испорченного не менее русского, что вся «права» шла при полном отсутствии культурной и богословской перспективы. И слишком часто авторитетами оказывались подозрительные выходцы с востока, искавшие в Москве милостыни или наживы и случайно попадавшие в учителя. Исправление книг было вдохновлено не столько возвращением к «духу и истине» православного богопоклонения, сколько стремлением к единообразию, и часто легкомысленным грекофильством. Особенно роковой оказалась роль патриарха Никона. У него «была почти болезненная склонность все переделывать и перелагать по-гречески, как у Петра впоследствии страсть всех и всё переделывать по-немецки или по-голландски. Их роднит также эта странная легкость разрыва с прошлым, эта неожиданная безбытность, умышленность и надуманность в действии». (Флоровский). Слишком много было сразу же наложено проклятий и анафем, слишком всё проводилось приказом и указом... Но, что еще хуже — греческие книги, напечатанные в Венеции, оказывались часто подозрительными, «латиномудрствующими» — как и киевские издания Петра Могилы. Это не значит, что правы были ревнители «старой веры»: Аввакум и ему подобные; но их смущало это «огульное отрицание всего старо-русского чина и обряда», это равнение по подозрительным киевлянам и не менее подозрительным грекам, многие из которых, действительно, учились в Риме и для этого на время принимали даже латинскую веру. Именно тут раскол приобретает всю свою трагическую глубину, как спор об истории, и особенно о смысле в ней русского Православия, о судьбах христианского Царства. В простой форме тревогу раскольников можно выразить так: если всё это

священное и святое московское прошлое, если Третий Рим — последний оплот и надежда Православия, оказываются, как утверждают «новаторы», повинными в стольких ошибках и извращениях, почти в отпадении от истины (например, двуперстное перстосложение собор 1656 г. осудил как «несторианское»!), то не значит ли это, что истории приходит конец — и близ есть Антихрист. «Совсем не «обряд», но «Антихрист» есть тема и тайна русского Раскола... Весь смысл и весь пафос первого раскольничьего сопротивления не в «слепой» привязанности к отдельным обрядовым или бытовым мелочам. Но именно в этой основной апокалиптической догадке». (Флоровский). Раскол есть не что иное, как расплата за Московскую мечту о священном быте, о совершенном воплощении в истории, на земле последнего Царства. И еще глубже — расплата за коренной антиисторизм византийской теократии, отвергшей христианство как путь и творчество, захотевшей остановить историю в «вечном повторении» одной всеобъемлющей мистерии. Здесь вскрылись и максимализм этой теории и ее ограниченность: ведь всё Православие измерялось по-внешнему, по ритуалу и словам, спор ни разу не вышел из этой удушающей обрядовой казуистики. В известном смысле раскол действительно оторвал от Церкви ее лучшие силы — те, для которых уклад и быт были не самодовлеющими ценностями, но проявлением внутреннего максимализма в понимании христианства и его применения в истории. Эти люди жили целостным замыслом о христианском мире: не их вина, что сам замысел этот и в поздней Византии и особенно в Москве оказался отрезанным от живых источников, от творческого вдохновения ранней Церкви, суженным до Типикона и Домостроя. Но и их противники не преданием и не истиной питали свою реформу: новые книги оказались лучше старых, исправнее, осмысленнее. Но иерархия так легко, без углубления в самые источники веры и учения Церкви, принявшая эту реформу,

слишком легко примет и другие реформы: лишь бы они исходили от власти, были сделаны «по Высочайшему изволению»... Раскольники противились не столько Церкви, сколько Царству — но во имя той теории Царства, которая, как бы она ни мельчала и ни сужалась, видела, хотела видеть в нем Царство, служащее Христу. Их же противники уже почти не чувствовали эту надвигавшуюся метаморфозу христианской теократии в абсолютизм.

Таким образом вопрос о соотношении Церкви и Царства снова обостряется в семнадцатом веке. От патриотического служения патриарха Гермогена и Троице-Сергиевой Лавры в Смутное время, через своеобразный «папоцезаризм» патриарха Филарета — до Никона и Раскола. И всё сильнее чувствуется, что началось перерождение государства, что стало меняться его самосознание. Даже Тишайший царь Алексей Михайлович, приносящий от имени Царства покаяние перед мощами св. Филиппа, по существу, уже далек по своей психологии от византийского и древне-русского теократического самосознания. В Москву всё очевиднее проникает атмосфера западного абсолютизма. Разрыв Никона с Царем, в каком-то смысле, повторяет в России западный спор о соотношении Царства и Священства: это спор о «власти» прежде всего. Но, может быть, именно раскол делает неизбежным торжество абсолютизма при Петре Великом.

6.

Спор о значении, об оценке Петровской реформы есть, можно сказать, основной русский спор. И это также больная и острая тема для русского церковного сознания. Правда, теперь никто уже не будет защищать духа церковной реформы Петра, синодального строя Русской Церкви, оберпрокурора и «ведомства православного исповедания». Но остается глубокий, за другими часто скрывающийся вопрос об об-

щем смысле синодального периода в истории Православия. В пределах этой книги ответить на него мы можем только, попытавшись свести этот ответ к неизбежно упрощенной схеме. Для научного ответа еще не настало время, жизненный ответ даст одно будущее.

Вряд ли кто будет спорить с тем, что реформа Петра была, прежде всего, резким перерывом «теократической» традиции, сознательным и всесторонним переходом на западную установку сознания. Это было воцарение в России западного абсолютизма. Обычно Петра и его преемников, вообще весь «петербургский период» обвиняют в отнятии у Церкви свободы и самостоятельности. Но свободной — в современном смысле слова — Церковь не была со времен Константина Великого: ни в Византии, ни в Москве. И все же, не будучи свободной, она, тем не менее, была отличной от государства, не от него «зависела» в самом своем бытии, устройстве, жизни. Как бы далеко ни заходили нарушения «симфонии», они всегда оставались именно нарушениями, рано или поздно признававшимися как таковые: в прославлении, например, их жертв самим государством. А это было так потому, что государство признавало над собой высший закон: христианскую истину, хранительницей которой была Церковь. Западный абсолютизм, родившийся в борьбе против Церкви, как раз отрицает за ней всякое право быть «совестью» государства, сжимает ее в тесные рамки «обслуживания духовных нужд», причем сам же определяет и эти нужды и как их обслуживать. «В своем попечительном вдохновении «полицейское государство» неизбежно оборачивается против Церкви. Государство не только ее опекает. Государство берет от Церкви, отбирает на себя, берет на себя ее собственные задачи. Берет на себя безраздельную задачу попечения о религиозном и духовном благополучии народа. И если затем доверяет или поручает эту заботу снова духовному чину, то уже в порядке и по титулу государственной делегации, и толь-

ко в пределах этой делегации и поручения Церкви отводится в системе народно-государственной жизни свое место, но только в меру и по мотиву государственной полезности и нужды». (Флоровский).

Канонически Синод был признан восточными патриархами и сакраментально-иерархическая структура Церкви не была повреждена. Поэтому острота реформы не в канонической ее стороне, а в той психологии, из которой она вырастает. Через учреждение Синода Церковь становится одним из государственных департаментов, и до 1901 года члены его в своей присяге величали Императора «Крайним судией Духовной сей Коллегии», и все его решения принимались «своею от Царского Величества данною властью», «по указу Его Императорского Величества»... Психология эта лучше всего выражена в «Духовном Регламенте» знаменитого Феофана Прокоповича; он переносил в Россию все основные принципы протестантизма, его понимание взаимоотношения Церкви и Государства, в котором Церковь, видимая или земная, в ту эпоху мыслится именно религиозной «проекцией» самого государства. Этой коренной, основоположной лжи Петровской Реформы русская власть не осознала и не отвергла фактически до самой Революции 1917 года. В ней основная двусмысленность отношений между Церковью и Государством, отравившая одинаково и государственное и церковное сознание. Ибо надо подчеркнуть, что Русская Церковь, по существу, по совести, не приняла Петровской реформы. Для нее Император остался Помазанником Божиим, а само это помазание она продолжала воспринимать в категориях византийской или московской теократии. Царскую власть государство и Церковь воспринимали поэтому по-разному, исходили по отношению к ней из почти противоположных предпосылок. Византийским помазанием на Царство, то есть посвящением земного царя в служение Царя Христианского (а с этой точки зрения византийское миропомазание теоретически есть

о г р а н и ч е н и е, а не абсолютизация царской власти), Русская Церковь помазывала теперь западный абсолютизм! И на один день блестящий гвардейский офицер, по «божественному» праву крови и наследства бывший неограниченным хозяином миллионов людей, действительно, являлся византийским василевсом или московским Царем: в сакральном облачении, с крестом на голове, снова как и к о н а священного христианского Царства. Эту икону видели в нем в с е г д а Церковь и народ, но, начиная с Петра, ее не чувствовало само государство: напротив оно целиком было построено на принципах западного абсолютизма. И вот эта разница между отношением Государства к Церкви («ведомство православного исповедания») и отношением Церкви к Государству («Помазанник Божий») составляет главную л о ж ь синодального периода.

В Византии и в Москве Церковь и Государство говорили на одном языке, жили в тех же «измерениях сознания». Поэтому, несмотря на всё подчинение Церкви Государству, Церковь сохраняла огромный авторитет в жизни Государства сверху до низу. Теперь, благодаря различию «языков», несводимости мироощущений, Церковь приобретает оттенок какого-то анахронизма, остатка «древности», не только внешне, но именно внутренне, психологически. Ее теократическая идеология мешает ей — слишком долго — просто ощутить свой плен в чуждом ей мире, осознать всю ложь своего подчинения не православной по всем своим корням Империи, захотеть свободы, признания у ж е совершившегося факта о т д е л е н и я Церкви от Царства. И тогда остается молчаливый испуг, законопослушность. «Духовенство в России с Петровской эпохи становится «запуганным сословием». Отчасти оно опускается или оттесняется в социальные низы. А на верхах устанавливается двусмысленное молчание. Лучшие замыкаются внутри себя, уходят «во внутреннюю пустыню сердца». Эта запуганная ско-

ванность «духовного чина» есть один из самых прочных итогов Петровской Реформы. И в дальнейшем русское церковное сознание развивается под этим двойным торможением — административным приказом и внутренним испугом»... (Флоровский).

Но и под этим, ставшим до конца чуждым, государственным прессом — жизнь Церкви не замирает и «синодальный период», вопреки очень распространенному убеждению, никак нельзя считать временем упадка, оскудения духовных сил, какого-то вырождения. Слишком часто забывают, во-первых, о большой и глубокой культуре, которая в отличие от московской эпохи, создается постепенно в Церкви в эти века. Эта культура начинается, правда, с сильной прививки западных влияний и традиций. Сам Петр в своих церковных преобразованиях опирался на киевлян и ими заменял великорусских архиереев. Поэтому русская духовная школа (до 1750 г. было открыто 26 семинарий) оказалась школой латинской и по языку и по духу преподавания. И нет сомнения в том, что «это перенесение латинской школы на русскую почву означало разрыв в церковном сознании: разрыв между богословской «ученостью» и церковным опытом: ... молились ведь еще по-славянски, а богословствовали по латыни»... В церковно-богословском опыте Русской Церкви это богословское «западничество», конечно, сыграло роковую роль, преуменьшать этого не следует. И все же, после веков московской темноты, после перерыва всех школьно-культурных традиций в этой школе впервые возвращалась в Церковь умственная дисциплина, возвращались просвещение, вдохновение творчества. Развитию русского богословия посвятил целое исследование прот. Г. Флоровский («Пути Русского Богословия») — здесь нет места для перечисления хотя бы имен. Одно важно — пускай через Запад, через латинские или немецкие книги, но в Православии оживала снова забытая великая традиция мысли, традиция бескорыстного искания Истины, аскетическо-

го ей служения. В «культурных» кругах наша духовная школа имела и имеет дурную репутацию: о ней судили по «Очеркам Бурсы» Помяловского, по Варнаве Препотенскому или Ракитину. «Семинарщина» стала одиозным словом. Но в надвигающемся со всех сторон обскурантизме, снижении всех уровней, огрубении всех традиций, эта духовная школа, бедная и забитая, презираемая и часто немощная, оживает как один из славных очагов русской культуры, и в истории Православия заслуги ее велики. Научный уровень и научная свобода профессоров русских духовных академий — «святых академий», по слову митр. Антония Храповицкого, ни в чем не уступали уровню западно-европейских и русских светских ученых, а очень часто и превосходили его. Это богословие оставалось «школьным» — заслуги его больше в истории, в философии, вообще, скорее, в подготовлении подлинного богословского возрождения. Но оно дало и Митрополита Филарета и Несмелова. В начале двадцатого века русское богословие было накануне настоящего творческого расцвета, возрождения во всей ее силе — вселенской традиции Православия. Но пришла Революция...

Синодальный период отмечен также и несомненным возрождением монашества в России, и новым, незабываемым расцветом святости. Восемнадцатый век озарен образом святителя Тихона Задонского (1724-1782), начало девятнадцатого — удивительным светом преподобного Серафима Саровского, старцами Оптиной Пустыни, и сколькими еще центрами духовной жизни; здесь уже совсем отчетливо возрождаются древние, но и вечно юные традиции Православия; является вся сила непрекращающегося зова к «почестям горнего звания». За официальной, сложной, трагической историей Петербургской России мы видим снова и снова другую, никогда не прекращавшуюся: историю медленного собирания духа, «стяжания благодати», просветления почерневшего человеческого обра-

за неизреченной славой Первообраза. Свести историю России к истории ее культуры, к политической борьбе, к общественному движению, к экономическому развитию и забыть этот «полюс» святости — притягивающий к себе столько людей — и совсем не из одного «простонародья», это постепенное, но такое вдохновляющее внутреннее освобождение Православия от своей «казенной» судьбы, значит проглядеть что-то самое существенное в духовном пути России и всего Православия — в «судьбоносном» девятнадцатом веке, когда уже поднимался занавес над «свершениями» двадцатого.

Действительно, мы не можем не видеть, что история России была трагедией и что именно этот трагизм делает ее такой значительной на историческом пути Православия. Когда мы думаем о русской культуре, о великой русской литературе прежде всего, мы не можем не признать, что петровское обращение к Западу было не только неизбежным, но и необходимым. Только в этой свободной встрече с миром, Россия стала сама собой, выросла во весь свой рост, нашла свое призвание, и призвание это — преодолеть тот страшный разрыв между «Востоком» и «Западом», начавшийся в эпоху Средневековья, который составляет главный грех Христианского мира. В России много спорили о Востоке и Западе. Но на деле, сама собой, Россия являла ту, давно выпавшую из европейского сознания — истину, что само это противоположение ложное, больше того, греховное — ибо есть ложь на изначальное единство христианского мира, духовная история которого восходит к чуду Пятидесятницы. Все лучшее, что создала Россия, было результатом внутреннего примирения «восточного» и «западного», то есть всего истинного и неумирающего, что вырастало в ней из византийских семян, но что прорасти могло только включившись снова в общую историю христианского человечества.

«Европа нам мать, как и Россия, вторая мать наша; мы много взяли от нее и опять возьмем и не захотим быть перед нею неблагодарными». Это не западник сказал; это по ту сторону западничества, как и славянофильства, на вершине мудрости, на пороге смерти пишет Достоевский... Последнее упование его — мессианизм, но мессианизм в существе своем европейский, вытекающий из ощущения России, как некоей лучшей Европы, призванной Европу спасти и обновить. Пусть упование это было неоправданным, но люди, хранившие такую веру, не обращались «лицом к востоку», они обращались к Европе, веруя, что в Европе воссияет «восточный», то есть русский, то есть обновленно-европейский свет. Они еще не знали только, что пророчество свое, в меру его исполнимости, исполнили они сами»... (В. В. Вейдле). Русская литература родилась от «западной прививки», началась с «подражания» западной. Но великой мировой литературой — и больше, чем только литературой для современного христианского сознания, — она стала лишь перестав быть «западной» или «восточной». И тем яснее открывался ее христианский корень, чем она больше становилась просто русской; здесь, какими-то таинственными, не до конца изученными еще путями, изначальное христианское, православное вдохновение России оказывалось душой, совестью, глубиной — этой дворянской, западнической, культуры. Больше того, то, что одно «восточное» Православие открыло, почувствовало, узрело в мире, в человеке, в жизни, стало и источником новых глубин и новых откровений в русской литературе. Тот человек, о котором говорит эта литература, и к которому обращена, есть человек христианский не в смысле его нравственного совершенства, а в смысле той глубины, того освещения, в которых она его «чувствует» и «описывает». Так «Капитанскую дочку» прозрачного, классического Пушкина Г. П. Федотов называл самым христианским из всех литературных произведений. Не

случайно для самих русских в девятнадцатом веке литература становится постепенно больше чем «только литературой» и ни в одной стране писатель не платит так часто за свое искусство своей кровью, своей жизнью, как именно в России.

Русская мысль также рождается из западных влияний. Уже давно известно, что не только западничество, но и славянофильство в России есть плод немецкого идеализма — Гегеля и Шеллинга; но и здесь, превращает ее в нечто большее, чем только подражательная философия, то, что идет уже из глубин православной памяти, и западные схемы наполняет внезапно новым содержанием, новой силой... От Хомякова, которого Самарин назвал «учителем церкви» до русских философов и богословов 20-го века — ее темой все очевиднее становится вселенская истина Православия — не «византинизма», не «востока», — а именно всеобъемлющего, последнего христианского «синтеза». И это не головные схемы, за ними, как мы уже сказали, все сильнее разгорается свет духовного возрождения в самой Церкви, возвращения самого церковного сознания к живым и вечным источникам своей веры.

Да, в России начинался выход Православия из своего «восточного» уединения, возрождения в нем самом того вселенского духа, вне которого оно не Православие, а «православный быт», не вечный ответ миру на его тоску, надежду и стремление — а уход от этого мира в уютные, душевные тупики.

Но трагедия в том, что этот путь России не единственный путь. В том, что на деле с каждым веком, с каждым годом нарастало в ней и то страшное раздвоение, которое завершилось торжеством большевизма. И снова много спорили о «западных» или «восточных» истоках зла. Думается, что всякое упрощение здесь неуместно. Никогда, кажется, не открывалась так связанность всего в истории, сплетение при-

чинности и свободы, добра и зла, как в нарастании русской катастрофы. А также конечная укорененность всего именно в самой глубине, там, где совершается духовный выбор. В России одновременно с нарастанием света, шло и нарастание тьмы: и есть страшное предостережение, суд и напоминание в том, что тьма оказалась сильнее.

На историческом пути Православия сейчас «русская глава», конечно, завершающая, последняя. Тут Православие снова стало историей, осознано было как путь и задача, как творческое вдохновение жизни. Путь оказался оборванным. И уже в гонении кровью мучеников начинается новая глава в истории Православной Церкви. Ими нужно мерить и прошлое: они свидетельствуют о том, что непреодолимым, вечно живым, вечно побеждающим «мир лежащий во зле» пребывает только то, что укоренено в безраздельной верности Христу.

Заканчивая этот беглый очерк исторического пути Православия, мы не собираемся «подводить итогов». Путь не кончен, история продолжается. А пока она продолжается, для христианина не может быть окончательного «итога». Одно только хочется прибавить: для слишком многих история Церкви есть соблазн и они избегают ее боясь «разочарований». Боюсь, что и в этой книге они найдут и соблазны и «разочарования». В истории Православия, как и в истории христианства вообще, немало падений и человеческих грехов. Я не хотел скрывать их, потому что верю, что вся сила православия в правде, и потому еще, что «различение духов» в прошлом считаю условием всякого подлинного церковного делания в настоящем.

В современном церковном сознании прошлое часто больше давит и сковывает, нежели творчески претворяется в верность подлинному Преданию. Вскрывается

неспособность *оценивать* прошлое, различать в нем Истину от «только» прошлого. Предание до неразличимости смешивается со всевозможными «преданиями», которые сами требуют еще своей оценки в свете вечной правды Церкви. Частичное, одностороннее, даже извращенное выдается подчас за «суть» Православия. Есть грех «абсолютизации» прошлого, который неизбежно приводит к обратной крайности: к «модернизму» — то есть, в сущности, к отказу вообще от прошлого, к принятию в качестве единственного мерила «современности», «науки», «нужд текущего момента». Но как одно охранение «православной» внешности не способно скрыть глубокого кризиса современной Православной Церкви, так и «модернизму» не изменить ее. Единственный выход всегда в обращении к самой Истине Церкви, и через нее к овладению прошлым: в нем находим мы и вечное Предание Церкви, но также и бесчисленные измены ему. Православное сознание всегда «исторично», всегда включает в себя прошлое, но никогда не «рабствует» ему. Христос «вчера и сегодня и во веки Тот же» и сила Церкви не в прошлом, настоящем или будущем, а во Христе, Который пребудет с нею до скончания века, чтобы каждый из нас мог в Нем и с Ним найти смысл жизни.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Репринтное издание

Редактор П. Н. Роговой

Подписано в печать 26.01.1993. Формат 70x108 1/32. Объем 12,25 п. л.
Тираж 35 000 экз. Печать офсетная. Заказ 316.

Издательство „Паломник"

Отпечатано в ПП „Чертановская типография" МГПО
113545, Москва, Варшавское шоссе, 129а.

Прот. Александр ШМЕМАН

ИСТОРИЧЕСКИЙ ПУТЬ ПРАВОСЛАВИЯ

«ПАЛОМНИК»

Прот. Александр ШМЕМАН

ИСТОРИЧЕСКИЙ ПУТЬ ПРАВОСЛАВИЯ